توفيق الطويل

المشكلة الخلقيّة

الإلزام الخلقي ومصدره





هذه فصلة من كتاب « مشكلات فلسفية » الذى قررته وزارة التربية والتعليم على دارسى الفلسفة من طلبة التعليم الثانوى وفق نظامها الجديد الذى يبدأ العمل به فى اكتوبر ١٩٥٤ وتشمل الفصلة :

١ ــ مدخل الى الفلسفة

٢ ــ المشكلة الخلقية : الالزام الخلقى ومصدره

فهرس

الفصل الثالث

مدخل إلى الفلسفة

مدخل إلى الفلسفة [1]

ما قبل نشأة العلم والفلسفة ــ مجال الفلسفة : (ا) مبحث الوجود (ب) نظرية المعرفة (ج) مبحث القيم : الحق والخير والجمال ــ الفلسفة والسياسة ــ الفلسفة وعلم النفس ــ الفلسفة والعلم ــ أثر الفلسفة فى تطور حياة الانسان .

ما قبل نشأة العلم والفلسفة

اتفق جمهرة الباحثين على أن الشرق القديم قد سبق الى ابتداع حضارات انسانية مزدهرة ناضجة ، تجمع بين علم عملى يقوم على المشاهدات التجربية ، وتفكير دينى يستند الى النظر العقلى المجرد ، توصل حكماء الشرق القديم الى احداث صناعات واقامة فنون وعلوم عملية كالرياضيات (من حساب وهندسة) والميكانيكا والفلك والكيمياء وغيرها ، واهتدى حكماء الشرق منذ الماضى السحيق بالتفكير النظرى الدينى الى وجهات من النظر فى الكون وخالقه ، وأصل الموجودات ومصيرها ، وخيرية الأفعال الانسانية وشريتها ... وغير هذا من موضوعات لا تزال مجالا للبحث الفلسفى ، انساقوا الى هذين النوعين من التفكير بالرغبة فى خدمة حياتهم العملية ، واشباع عواطفهم الدينية ، فمن ذلك أن الاشوريين كانوا اذا رصدوا السماء وظواهرها ، قصدوا من المامهم بحركات الشمس والقمر ، ومطالع الكواكب ومغاربها ، معرفة الفصول الاربعة لينظموا فى ضوئها مواسم زراعتهم ، ويأمنوا فى تجارتهم ركوب البحار وقطع القفار ... وما يقال فى الفلك عند الأشوريين ينسحب على غيره من فنون الشرق القديم وعلومه العملية .

وأثار الكون بظواهره المتغيرة دهشتهم ، فأخذوا يسألون أنفسهم : كيف وجد .. ؟ ومن أين نشأ ومن الذى أوجده .. ؟ وما هذه التغيرات

(١) كتب هذا الفصل الدكتور توفيق الطويل .

التى تطرأ على موجوداته وتعترى أحداثه .. ؟ وما المصير الذى ينتظر أن تنتهى اليه الموجودات ..؟ وانتهى تفكيرهم فى هذه المجالات الى وجهات من النظر كثير منها لا يخلو من عمق ، فمن حكماء الشرق القديم من توصل منذ الماضى السحيق الى القول بوحدانية الله (مذهب التوحيد) والاعتقاد بأن الله قد خلق الكون من عدم — كما قال أجداد الاسرائيليين الأولين — ومنهم من اعتقد مع هذا فى خلود النفس وآمن باليوم الآخر — كما ذهب أجدادنا من المصريين القدامى — ومنهم من تصور الله حالا فى العالم (مذهب الحلول) واعتبر الموجودات مجرد صور وأشباح ليس لها حقيقة خاصة (مذهب المثالية أو التصويرية) كما ذهب براهمة الهنود ، ومنهم من فسر الوجود بثنائية تبدو فى الخير مبدأ للحياة ، والشر مبدأ للموت — كما ذهب أتباع زرادشت من قدماء الفرس ... الى غير هذا من أنظار لا تخلو من عمق .

ولكن هذه الوجهات من النظر كانت فى العادة تهدف الى الخلاص من الشر ، والنجاة من الألم الناجم عنه ، بالاضافة الى أن هذا النوع من التفكير قد تولد عن نزعة التدين الفطرية فى طبائع البشر .

وجاءت فلسفة اليونان فتناولت المجالات التى غزتها حكمة الشرق من قبل ، مع اختلاف فى بواعث التفكير وطرق البحث ووجهات النظر ، اذ قصد اليونان الى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلى الخالص ، بباعث من اللذة العقلية وحدها ، وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على كشفها من تحقيق لمطالب الحياة العملية ، أو اشباع لمقتضيات الحياة الدينية، كانوا اذا بحثوا فى النجوم حاولوا ان يتوصلوا الى وضع (قوانين) تفسر ظهورها واختفاءها ، وتعلل حركتها وسيرها ، واذا تأملوا الوجود حاولوا أن يعرفوا طبيعته أو مبدأ صدوره ونهاية مصيره ... دون ان يقصدوا من وراء هذا أو ذاك الى تحقيق غرض عملى أو دينى ، وكان تفكيرهم يخضع لمنطق العقل واستدلاله ، فتسنى لهم أن يضعوا (قوانين) و (نظريات) تفسر الظواهر وتعلل الموجودات ، فقيل ان الفلسفة (العلم) بمعناها التقليدى قد نشأت على يدهم ، وكانت التماسا للمعرفة قوامه الشعور بالجهل ،

وغايته كشف الحقيقة ، ومنهجه البرهان العقلى ، ولكن ما مجال هذه الفلسفة التى تتحدث عنها ؟

مجال الفلسفة

(ا) مبحث الوجود :

لعل الاشارة الى المجال الذى تدرسه العلوم الجزئية على اختلاف صورها ، تساعدنا على فهم المجال الذى يتناوله البحث الفلسفى :

تدرس العلوم الجزئية — فى شتى صورها — الكون من نواحيه المختلفة ، بمعنى أن كلا منها يتناول بالدراسة جانبا من جوانب الكون ، فيدرس علم الطبيعة الجزيئات المادية وما ينجم عنها من حرارة وضوء وصوت ونحوه ، ويبحث علم الكيمياء فى المركبات والعناصر وطرق تألفها وتفرقها ، ويدرس علم الفلك الأجرام السماوية وحركاتها فى الفضاء وصفاتها الطبيعية ... وهكذا الحال فى سائر ما نسميه بالعلوم الطبيعية (التى تعنى بدراسة الأجسام الجامدة والكائنات الحية) ، وتبحث العلوم الرياضية فى الكم (من أعداد وخطوط وسطوح وأشكال هندسية) مجردا عن المادة التى يتمثل فيها العدد الحسابى أو الشكل الهندسى ، ونستطيع أن نقول ان العلوم الانسانية (كعلوم الاجتماع والنفس والاقتصاد والتاريخ ونحوه) يبحث كل منها فى ناحية من نواحى الانسان الذى يغالب الطبيعة ويتطلع الى السيطرة عليها، ونرى من هذا أن العلوم الطبيعية تدرس الوجود من حيث هو متغير ، وأن العلوم الرياضية تبحث فى الوجود من حيث هو عدد حسابى أو شكل هندسى مجردا عن المادة ، وأن العلوم الانسانية تدرس نواحى فى أعقد الموجودات جميعا وهو الانسان، ولكن ليس بين العلوم جميعها — طبيعية كانت أو رياضية أو اجتماعية — علم يدرس الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة ، ان هذا هو موضوع الفلسفة الاول، انه الوجود اللامادى بأعم معانيه ، وهو يشمل الوجود الروحى بطبيعته (كوجود الله والنفس البشرية) والوجود غير المادى الذى ينتزعه العقل من الوجود المحسوس ، أى يجرده من الكون المادى، تريد الفلسفة أن تعرف

حقيقة الوجود أو طبيعـة الكون ، وتبحث فيما اذا كان العـالم موجودا بذاته أو معلولا لعلة أوجدته ، فتحاول الكشف عنهـا وتهتدى بهذا الى خالق الكون ، وعندئذ تبحث فى طبيعة الالوهية وصفات الذات الالهية ، تريد الفلسفة أن تتبين الأصل الذى انبعثت عنه الكائنات أو الموجودات ، أهو مادة أم روح ؟ أم مزاج من مادة وروح .. ؟ وهل وراء الظواهـر الكونية المتغيرة شىء ثابت لا يتغير ..؟ وهل تقع هذه الأحداث مصادفة واتفاقا أم تجرى بمقتضى نظام ثابت منبث فى أنحاء الكون وأرجائه ..؟ وما مصير هذه الموجودات أو نهاية الكون .. ؟ وما طبيعة الحق والباطل ، والجوهر والعرض ، والواحد والكثرة ... ونحو هـذا مما يخوض فيه الفلاسفة .. ؟

وهكذا ينشأ عن التفكير فى الوجود مشكلات ضخمة واجهتها الفلسفة وقدمت لكل منها حلولا ، هى المذاهب الفلسفية المختلفة ـ هذا هو مبحث الوجود الذى يعتبر أول مباحث الفلسفة وأضخمها جميعا .

(ب) نظرية المعرفة :

ومبحث الوجود يقوم على أساس أن الانسان قادر على معرفة حقائقه وفهم مشكلاته ، ان أصحابه يفترضون أن الانسـان فى مكنته أن يدرك حقائق الأشياء ، وأن يعرف طبائع الموجودات ، وهذا الافتراض نفسـه مثار للجدل ، ان من طبيعة الفلسفة ألا تسلم بفكرة أو رأى أو حقيقة الا بعد بحث عقلى وتمحيص نظرى ، فادراك الحقائق والعلم بها علما يقينيا أو صادقا مشكلة تتطلب حلا ، هل يستطيع الانسان أن يدرك الحقيقة وأن يطمئن الى علمه بها حتى لا يسـاوره الشك فى صـدقها ..؟ وهل يدرك الانسان العالم كما هو فى الواقع أم يضيف اليه صورا ذهنية ليسـت فى طبيعته .. ؟ ثم بأى أداة من أدوات الادراك يعرف الانسان الحقائق معرفة يقينية أو صادقة ..؟ أبالعقل يكون هذا الادراك أم بالحواس أم بالحدس (الذى يشبه الالهام) ..؟ وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود تقف عندها ولا تدرك ما وراءها من حقائق ..؟ فاذا قلنا ان الحس باب المعرفة

الوحيد فبماذا ندرك ما وراء العالم المحسوس من معانى ومعقولات ..؟ واذا اعتبرنا العقل اداة المعرفة اليقينية فهل لقدرته على الادراك حد تقف عنده ولا تتجاوزه ..؟ هل بالعقل نستطيع أن ندرك الله أو طبيعة النفس البشرية وخلودها ونحو ذلك من حقائق ..؟ أم أن هذا عالم نحتاج لادراكه ومعرفته الى الوحى الالهى ، أى الى مدد من السماء خارق للعادة كما يقول (ديكارت) .. ؟

وهكذا كان البحث فى المعرفة الانسانية أو مطلق العلم بالحقائق ، تراوح هذا البحث بين شك فى الحقائق ويقين بصوابها ، واختلف القائلون بقدرة الانسان على المعرفة الصادقة ، وتباينت وجهات نظرهم فى طرق ادراكها وأساليب العلم بها ، فأيد فريق العقل أداة للادراك ، ووثق فريق بالحواس مصدرا لكل معرفة ، وقال فريق بالحدس الذى ينبعث فى نفوس البشر نورا فطريا يهديهم الى المعرفة اليقينية الصادقة ... هذا هو مجمل نظرية المعرفة ، ثانى مباحث الفلسفة الرئيسية ، ومن هذين المبحثين : الوجود والمعرفة ، يتألف ما نسميه بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

(حـ) مبحث القيم :

تعنى الفلسفة بدراسة القيم المطلقة ، فماذا يراد بالقيم المطلقة ..؟ يراد بها المثل العليا التى ينشدها الانسان لذاتها ، ولا يلتمسها لغرض يبتغيه من ورائها ، لأن الأشياء التى يطلبها الانسان لتحقيق أغراض معينة تعتبر قيما نسبية متغيرة ، وليست مطلقة ثابتة ، فاذا أصابنى مرض فالتمست الدواء الذى يخلصنى من بلائه ، كنت فى هذه الحالة لا أطلب الدواء لذاته ، لا أرغب فى تجرعه كغاية فى نفسه ، ولكنى ألتمسه وسيلة للخلاص من شر المرض ، فقيمة الدواء هنا نسبية ، لأنها مرهونة بالغرض الذى يحققه الدواء ، وهو النجاة من المرض ، أما لماذا أرغب فى اتقاء المرض ، أو لماذا أرغب فى أن أكون صحيحا معافى البدن ، فذلك لأن الصحة أعون على الشعور بالسعادة ، ولماذا أنشد السعادة ..؟ يبدو أن السعادة ليست وسيلة الى غاية أبعد منها ، انها خير فى ذاتها ، وهى تحتفظ بقيمتها حتى ولو لم يرغب فيها أحد من البشر ، السعادة اذن قيمة مطلقة ، ينشدها الناس فى كل زمان

ومكان ، وطلب الناس لها لا يفتقر الى تبرير ولا يحتـاج الى برهان ، أما القيم النسبية فهى وسائل الى تحقيق غايات أبعد منها كما قلنا منذ حين ، ولهـذا تقوم قيمتها فى مدى حاجة الانسان اليها ، وترتفـع قيمتها حينا وتنخفض حينا ، تبدو غالية الثمن حين يعز منالها ، منخفضةالسعرحين يكثر وجودها ، فالماء أعز على سكان الصحراء منه على أهل المدن ، والحيوان يقدر العشب أكثر مما يقدر الذهب ... مثل هذه القيم النسبية لا تعنى الفلسفة كثيرا ولا قليلا ، انما تعنيها قيم" أخرى تعتبر غايات فى ذاتهـا ، وليست وسائل الى تحقيق غايات أبعد منها ، هذه هى القيم المطلقة أو المثل العليا ، وهى دون غيرها من القيم موضوع البحث الفلسـفى — فيما يرى أهل الفلسفة التقليدية — وان أنكر هذه القيم المطلقة دعاةالفلسفةالوضعية — كما سنعرف بعد قليل .

هذه القيم المطلقة العليا تحمل قيمتها فى ذاتها كما أشرنا من قبل ، ولا يختلف تقدير الناس لها باختلاف الزمان والمكان ، ولا تتغير نظرتهم اليها بتغير الظروف والأحوال ، اتفق جمهـرة الباحثين على أن أظهرها : الحق والخير والجمال ، وكل منها يخضع لدراسات فلسفية ، فالحق يدرسه علم المنطق ، والخير يدرسه علم الأخلاق ، والجمال يدرسه علم الجمال ، وهذه العلوم فى النظرة التقليدية علوم تتجاوز البحث فيما هو كائن لتدرس ما ينبغى أن يكون ، فالمنطق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، وعلم الأخلاق يدرس ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان ، وعلم الجمال يدرس ما ينبغى أن يكون عليه الشىء الجميل ، انها تصور المثـل العليـا فى مجال الحق والخير والجمال — هذه هى فلسـفة القيم ، وهى تؤلف المبحث الثالث من مباحث الفلسفة الرئيسية .

الفلسفة والسياسة :

ولكن علم الأخلاق كان عند قدماء الفلاسفة جزءا من علم السياسة ، وكانت الفلسفة السياسية تعالج من المجتمع ما تعالجه فلسفة الأخلاق من حياة الفرد ، وقواعد الأخلاق لا توضع ليهتدى بهديها فرد يعيش فى عزلة

عن الناس ، فالانسان مدنى بطبعه ، محب بفطرته للاجتماع بغيره ، انه حيوان سياسى كما قال عنه أرسطو قديما ، ولا يمكن أن يتحقق كماله الا بوجوده عضوا فى مجتمع ، واذا كانت فلسفة الأخلاق تدبر سلوكه كفرد ، فان فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى اليه ، ولهذا وجب أن يسير بمقتضى قواعد الأخلاق سلوك الانسان ، وأن تجرى وفقهما حياة المجتمع معا ، من أجل هذا أبى قدماء الفلاسفة أن يعالجوا السياسة والأخلاق كعلمين منفصلين يستقل أحدهما عن الآخر،هذا ما فعله أفلاطون فى جمهوريته ، وصرح أرسطو فى (الأخلاق النيقوماخية) بأنه يدرس الأخلاق كمقدمة للسياسة ، وقد تغيرت نظرة المحدثين من الفلاسفة الى هذا الموضوع عن نظرة القدماء فى بعض نواحيها ، ولكن جمهرتهم على اتفاق فى ادخال الجانب النظرى الخالص فى نطاق الفلسفة ، اذ يرون أن الفلسفة السياسية تدرس أصل المجتمع والمبادىء التى تجمع على أساسها أفراده ، والطرق التى أدت الى قيام حكوماته ، هل اختار الشعب حكومته بمحض رغبته لتحقيق رفاهيته فان عجزت كان من حقه أن يتمرد عليها كما كان يقول چان چاك روسو J. J. ROUSSEAU ..؟ أم أن حاكما مستبدا أو عصبة من الأقوياء اغتصبت الحكم وأخضعت الشعب لسلطانها ، أو تخلى لها أفراد الجماعة عن حرياتهم راضين حتى تكفل مصالحهم ويستتب الامن بينهم كما ذهب (توماس هوبز) + ١٦٧٩ T. HOBBES ..؟ أم لا هذا ولا ذاك ؟

وتعالج الفلسفة السياسية صور الحكم ونظمه ، وتحدد المميزات التى تميز كلا منها ، توطئة لمعرفة أحسنها وأسلمها ، وتقرر ما ينبغى أن تكون عليه علاقة الفرد بمجتمعه ، وتكشف عن حقوق الفرد وتتتبعها الى مصادرها التى نشأت عنها ... الى غير هذا من مجالات نظرية ، تدرس الفلسفة السياسية هذه المبادىء والاصول من جانبها النظرى الخالص ، دون ان تتجاوز هذا الى تتبع تطبيقاتها الفنية الخالصة عن طريق الحكومات القائمة بالحكم فعلا ، ولا تخفى العلاقة بين هذه المجالات وموضوعات الدراسات الأخلاقية ، فان دراسة سلوك الانسان من الناحية الخلقية تقود لا محالة الى البحث فى تدبير حكم المجتمع الذى ينتمى اليه ، كما أن المثال الخلقى

الذى تضعه للفرد فلسفة الأخلاق ، يؤدى بالمجتمع الى تنظيم مثالى يعين على تحقيق مثل الفرد وأهدافه العليا .

هذا الى أن الفلسفة فى التعبير الشائع عند جمهرة المحدثين تعادل قولنا (اتجاه نحو الحياة) أو (ايثار طريقة للحياة) — مع تعقل الاتجاه وتحليله — من هنـا رأينا المفكرين يتحدثون عن الفلسفة السياسية عند الالمان أو الروس أو الامريكان أو غيرهم من شعوب ، وهم يريدون بهذا نوع النظم السياسية التى يؤثرها كل من هذه الشعوب — عن وعى وتعقل وادراك — أو يعتقد كل منهم أنها أفضل نظم الحكم وأقدرها على تحقيق رفاهيـة الشعب .

الفلسفة وعلم النفس :

بل من المؤرخين من يلحق بالفلسفة علوما كانت الى عهد قريب فروعا لها ، ثم أخذت حديثا تستقل عنها فى موضوع الدراسـة ومنهج البحث ووجهة النظر ، وان ظلت تتعاون مع الفلسفة وعلومها على كشف الحقائق الجديدة لتزيد من ثروة العلم الانسانى الذى يحقق رفاهية البشر ، وأظهر هذه العلوم : علم النفس وعلم الاجتمـاع ، ولما كان كتابنا هذا يتضـمن الحديث عن مشكلة سيكولوجية هى تكامل الشخصية ، وجب ان نقول كلمة موجزة عن العلاقة التى تربط علم النفس بالفلسفة :

كان علم النفس عند قدماء الفلاسفة بحثا فى ماهية النفس أو طبيعـة العقل أو نحو هذامما يدخل فى نطاق الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية ، ولكنه أصبح اليوم معنيا بدراسـة سلوك الانسان كما يبدو بالفعـل فى ظواهره النفسية من شعور وتفكير ورغبة وتخيل وانفعال ... وكما يتمثل فى ظواهره الجسمانية من حركات وسكنات وحديث وابتسام وعبوس ... وغير هذا من مظاهر السلوك الذى يحاول الانسان أن يتكيف بهمع بيئته.

وقد أخـذ علم النفس ينزع نزعة العلوم الطبيعية بادخـال مناهجها التجريبية ، فأخذ يتوخى فى دراساته اصطناع المشاهدة المقصودة المنظمة التى تستند فى الكثير من الحالات الى اجراء التجارب،حتى لقد بدأ يدخل

فى عداد العلوم التجريبية ، بل أخذ يستخدم مثلها معامل مزودة بأجهزة وآلات تساعد على ضبط نتائجه ودقة أبحاثه ، وراح يقيس النبض والحركات التنفسية والتعب والاحساس بالألم ونحو هذا من ظواهر،ومن ثم توصل الى وضع قوانين ونظريات تفسر الظواهر التى يدرسها ــ تشبها بالعلوم الطبيعية .

ومع هذه النزعة الحديثة فى الدراسات السيكولوجية لم يفقد علم النفس صلته بالفلسفة ، انه يحاول أن يصف سلوك الانسان ويفسره ، ويترك للفلسفة البحث فى هذا الانسان نفسه،فتحاول الفلسفة الكشف عن طبيعته وأصله ومصيره ونحو هذا مما لا يدخل فى نطاق الدراسات السيكولوجية ومناهجها ، ومن هنا يبدو التعاون بين الفلسفة فى بعض نواحيها ــ وعلم النفس فى استكشاف المجهول من أمر هذا الانسان المعقد، كل منهما يدرس الانسان من الزاوية التى تدخل فى نطاقه ، وبالمنهج الذى تبيحه طبيعته ، وفى حديثنا التالى عن (الفلسفة والعلم) ما يزيد هذا وضوحا .

هذا هو مجال الفلسفة بوجه عام ، وفى كتابنا هذا ثلاثة نماذج للمشكلات الفلسفية ، وفى كتابنا التالى نموذجان آخران من هذه المشكلات

الفلسفة والعلم :

التفرقة بين معنى العلم ومعنى الفلسفة حديثة العهد، فقد كانت الفلسفة قديما تشمل ألوان المعرفة البشرية المختلفة ، حتى ما استقل منها الآن علوما تميزها موضوعات دراساتها ومناهج بحثها، فعالج فلاسفة اليونان والاسلام البحث فى الفلك والطب والرياضة والموسيقى ... وغير هذا مما استقل اليوم علوما أو فنونا ، استقلت هذه العلوم عن الفلسفة رويدا رويدا ، فانفصلت العلوم الرياضية منذ أيام اليونان ، وأخذ العلم الطبيعى الذى يدرس المادة فى مختلف صورها يستقل منذ مطلع العصر الحديث ، أى منذ عرف لدراساته منهج بحث يغاير مناهج البحث العقلية التى يصطنعها الفلاسفة من قديم الزمان ، اذ اتجه رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة الى اصطناع المشاهدة فى مباحثهم الطبيعية ، وبدا هذا عند فيساليوس

+ ١٥٦٤ VESALIUS منشىء علم تشريح الاعضــاء ، وكوبرنيكوس + ١٥٤٢ COPERNICUS صاحب نظرية دوران الأرض وغيرهما ، وبمجهود الكثيرين من اعلام الفكر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (من أمثال فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. BACON واضع أساس المنهج التجريبى ونيوتن + ١٧٢٧ NEWTON صاحب نظرية الجاذبية وغيرهما ، أخذت العلوم التى تستند الى المشاهدة والتجربة ، تتميز من العلوم التى تقوم على النظر العقلى المجرد ، ووضح منهج البحث التجريبى فاصطنعته العــلوم الطبيعية التى تدرس المادة كما تتمثل فى الاجسام الجامدة (وتدرسهاعلوم الطبيعة والكيميــاء والفلك ...) وفى الكائنات الحية (ويدرســها علما الحيوان والنبات)، وبذلك قيل انها استقلت عن الفلسفة موضوعا ومنهجا، أى أخذ كل علم من هذه العلوم التجريبية أو الطبيعية يدرس ظواهر مادية معينة ، مصطنعا فى دراساته مناهج تقوم على المشاهدة والتجربة، واضطلعت الفلسفة بدراسة المجالات الثلاثة السالفة الذكر (الوجود والمعرفة والقيم) وهى مجالات يقتضى البحث فيها اصــطناع مناهج عقلية استنباطية ، ولا يتيسر فى كل الحالات اخضاعها لمناهج المشاهدة والاختبار .

هذه هى وجهة النظر التقليدية فى الفلسفة ، ولكن بعض الفلاســفة المحدثين (وهم أصحاب المذهب الوضعى) قد أنكروا هذه النظرة التقليدية لأنهم استبعدوا من نطاق البحث والدراسة كل موضوع لا يمكن التثبت منه بالتجربة ، ومن ثم أنكروا التفكير الفلسفى الميتافيزيقى فى كل صوره، زاعمين أن العــلم يستوعب بدراساته المســائل كلها ولا يبقى للفلســفة الميتافيزيقية مجالا للدراسة ... !

على أن الملحوظ أن جمهرة المحدثين من الفلاســفة قد تطلعوا الى أن يكفلوا للفلسفة الدقة التى تمتاز بها العلوم ، فجنح بعضهم الى اقامة البحث الفلسفى على أسس المنهج الرياضى اليقينى ، وكان مرجع الفضل فى هذا الى (ديكارت) + ١٦٥٠ DESCARTES ومدرسته من العقليين فى فرنسا وهولنده وألمانيا بوجه خاص ، ومال بعضهم الى اقامة البحث الفلسفى على دعائم المنهج التجريبى الذى يكفل المعرفة الصادقة ، وكان مرد الفضل فى

هذا الى (فرنسيس بيكون) ومدرسته من التجريبيين من الانجليز والامريكان بوجه خاص، وأخذ المحدثون من الفلاسفة يفلسفون الكثير من الموضوعات العلمية ، ويستعيرون من العلماء أبحاثهم وتجاربهم ، ويقيمون مذاهبهم الفلسفية على أسس من النظريات العلمية ، ويشغلون أنفسهم برسم المناهج التى يصطنعها العلماء فى دراساتهم ، رغبة فى التوصل الى الحقيقة ، حتى يكون فى تقدم العلم اثراء" للفلسفة واخصاب" لمضمونها ، وتكون الفلسفة فى نفس الوقت سلاحا من أسلحة العلم ، تسبقه الى غزو المناطق المجهولة فى دنيا الحقائق، حتى تضىء له الطريق وتمكنه من ارتيادها بمناهجه التجريبية، وبهذا وبغيره ظل الاتصال قائما بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم التى استقلت عنها من ناحية اخرى ، فاستقلال العلوم كان أمرا اقتضاه التخصص فى موضوعات الدراسة ، واختيار طرق البحث العلمية الملائمة لطبيعة الموضوعات التى تدرسها ، فهو استقلال فى وجهة النظر ، وفى منهج البحث، ثم هو بعد هذا تعاون بين الفلاسفة والعلماء بمختلف صنوفهم على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، وارتياد الآفاق المظلمة فى طبيعة الانسان وحياته ، توطئة لاستغلال هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة فى خدمة البشرية ، ولكن كيف تؤثر الفلسفة فى رقى الانسان وتطور المجتمع البشرى على وجه التحقيق ..؟

أثر الفلسفة فى تطور حياة الانسان :

تقوم الفلسفة منذ الماضى السحيق بوظيفة اجتماعية لها خطرها الملحوظ فى تقدم حياتنا الانسانية ، وتتمثل وظيفتها الاجتماعية فى تأثير مذاهبها النظرية على الحركات الاجتماعية وتطورها فى مجرى التاريخ البشرى ، وباستقراء الكثير من النهضات الاجتماعية والعلمية خلال التاريخ ، نلاحظ أن الفلسفة قد وقفت وراءها واضطلعت بعبء التوجيه المستنير الذى أدى الى نضج الادراك وتفتح الوعى فى كثير من الشعوب ، وبهذا كان للفلسفة — الى جانب وظيفتها الاكاديمية العلمية فى تفسير طبيعة العالم وحقيقة الانسان — وظيفة التوجيه المستنير الى عالم أفضل ، وحياة أكرم وأسعد ، وقد صرح أعلام الفلسفة العملية **PRAGMATISM** فى امريكا بأن ليس ثمة

فارق حاسم بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة، اذ بغير الفلسفة لا تكون حضارة ، والى ما يشبه هذا ذهبت الفلسفة الماركسية MARXISM التى أرادت بالفلسفة التوجيه المستنير الذى ينتهى بتغيير العالم، بتحرير الانسان من جور الظلم وطغيان الخرافة . وفى هذا الاتجاه سار جمهرة الفلاسفة المعاصرين .

من هنا كان للفلسفة مكانها الملحوظ فى خدمة البشرية والتطور بها الى الكمال ، بل ان من الناس من يرى العلم — مع كل خدماته للحياة الانسانية — مسئولا عن الدمار الذى يصيب البشرية وحضارتها من وراء نظرياته ، يشهد بهذا فى رأيهم ضحايا المدمرات والغواصات والناسفات والمفرقعات ونحوها من آلات التدمير ، ان العلم يبدو فى نظر هؤلاء وكأنه يهدم أكثر مما يبنى ، ويسلم الى التعاسة أكثر مما يسلم الى السعادة ، أما الفلسفة فان وظيفتها تتمثل فى البناء ، بناء نظرة سليمة للوجود وللحياة الانسانية بوجه عام ، فان توخت الهدم قصدت بهذا أن تزيل بناء متداعيا من الاوهام والأباطيل والقيم الهزيلة الزائفة ، توطئة لبناء عالم من الحقائق والقيم أصح وأسلم ، واذا كان ما يقولونه عن الفلسفة صحيحا فى جملته ، فان اتهامهم للعلم تجن على طبيعة العلم ومناهجه، ان وظيفته الاولى أن يتوصل بمناهجه الى وضع قوانين أو نظريات يفسر بها الظواهر التى يقوم بدراستها ، وعند هذا يقف عمله ، أما تطبيق نظرياته فالمسئول عنها هم المخترعون ورجال الأعمال والسياسة معا ، واذا كانوا يسخرون فى كثير من الاحيان نظريات العلم فى التدمير — كأن يميلوا الى استخدام القنبلة الذرية أو الهيدروجينية أو نحوها فى اهلاك البشرية وتدمير حضارتها — فقد كان فى وسعهم أن يعبئوا جهودهم لاستغلالها فى الصناعة لصالح البشرية ورفاهية أهلها ، ومع براءة العلم من تهمة التدمير ، فانه يبدو فى نظر الناس وكأنه يقود البشرية الى التعاسة أكثر مما يحقق لاهلها السعادة ، أما الفلسفة فان مذاهبها كثيرا ما وضعها أهلها لتنير الطريق الى عالم أفضل ، لتخلص البشرية من محنها ، وتحررها من أسباب تعاستها ، وترتفع بأهلها الى أرفع مستوى تحتمله طاقتهم ، وان بدا فى بعض الأحيان أن من أهلها قلة أخطأها التوفيق فضلت فى متاهة البحث الملتوى والنظر المنحرف .

أما عن جانب النفع الايجابى فى دراسات العلم فانه أظهر من أن يخفى على أحد ، ونظرة الى ما يتكشف عنه العلم بين الحين والحين من فتوحات ومكتشفات ومخترعات — وهى تطبيقات نظرياته — لتشهد بمدى ما أحرزته البشرية على يده من تقدم ملحوظ ملموس يبدو فى كل مرفق من مرافق الحياة ، أما الفلسفة فان ما يترتب على دراساتها من وجوه النفع لا يبدو أمام الناس ملموسا فى المصانع والمتاجر والمزارع كما هو الحال فى آثار العلم ، ومن هنا تسنى لهم انكاره ، ولكن ما أنكد الانسان الذى يغفل عن الجانب العقلى والروحى المشرق فى حياته ، ولا يعرف من دنياه الا ملء معدته وسد الضرورى من مطالب حياته ، حتى لتكاد تختفى الفوارق الجوهرية بين الانسان والحيوان الاعجم .

وقد وجد الانسان فى هذا العالم على غير ارادته ، فلا أقل من أن يتعقل هذا الوجود الذى يحويه ، وأن يتفهم نفسه ، وأن يحدد منه مكانه ، وان يرسم غايته من حياته ، ولا يمكن أن يتم له هذا بغير فلسفة ، تساعده على تكوينها دراساته للمذاهب الفلسفية التى وضعها أهلها حلا لمشكلات الوجود ومعضلات **الحياة الانسانية** ، واذا كانت الفلسفة تثير فى أذهان الناس على اختلاف طبقاتهم معانى متضاربة ، وترسم فى مخيلتهم صورا مختلطة متباينة ، فان مرد الخلط الى سوء ظنهم بها وجهلهم بحقيقتها ، ونرجو أن نكون بهذا الكتاب قد جلونا بعض ما يكتنف هذا اللفظ الضخم من غموض ، وقربنا معناه الى الاذهان ما أمكن ذلك ، عسى أن يساعدنا هذا على تقدير قيمتها ، وادراك أثرها فى حياة الانسان .

ان الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ، انها قمة فى بناء لا ينتهى ، وهى تعتمد على نظريات العلم وتغزو مجالات يجهلها ولا يستطيع أن يرتادها ، لأنها لا تعالج بمناهجه التجريبية ، والانسان بطبعه طلعة ، وجد نفسه فى عالم يثير دهشته بغموض حقيقته ، وتغير ظواهره ، وغرابة أطواره ، وخفاء أسراره ، فاندفع بطبيعته يلتمس الكشف عن معمياته وأسراره ، ومن هنا كان التفلسف اشباعا لحاجة طبيعية فى نفوس البشر تغريهم بحب الاستطلاع ، وظهرت الفلسفة فى صورة محاولة يراد بها معرفة حقيقة العالم والكشف عن

أصله ومآله ، وهدفه وغايته ، والالمام بأسرار النفس البشرية واستكناه خفاياها ، والتغلغل بالنظر العقلى فى مجال الحق والخير والجمال ، رغبة فى رسم أهداف ومثل عليا تضيىء حياة الانسان وتسمو بها ، واذن فنحن نتعقل عن طريق الفلسفة العالم الذى نعيش فيه ، ونحاول فهم مبادئه وغاياته ، والاطمئنان الى معرفتنا به وعلمنا بموجوداته ، ومن ثم نستطيع أن نحدد مكاننا من الوجود ، وكم من فيلسوف وجد فى هذه التأملات غذاء لروحه وسلوى لقلبه وسعادة فى حياته ، وما من شك فى اننا نستطيع فى ضوء دراساتنا الأخلاقية والسياسية أن نرسم أهدافنا ومثلنا العليا ، ونحدد غايات المجتمع الذى ننتمى اليه ، فنضيىء الحياة التى ينبغى أن نحياها كأفراد فى وطن وأعضاء فى مجتمع ، ونستعين بدراسات علم النفس على فهم نفوسنا ومعرفة نفوس الاخرين، والكشف عن مكنوناتها وأسرارها، ونصحح بقوانين المنطق تفكيرنا ونبرىء حياتنا من أوهام الخرافة وأباطيل الخطأ ، ونستمتع فى ضوء دراسات الجماليين بمظاهر الجمال ونسعد بألوانها عن وعى وتبصر ... بهذا وبمثله نشعر بقيمة الجانب المشرق الوضاء فى حياتنا ، ونمضى على جناح هذه الألوان من المعرفة الرفيعة الى عالم أكمل، وحياة أكرم وأسعد ..

مصادر يوصى بالاطلاع عليها :

توفيق الطويل : أسس الفلسفة (طبعة ثانية موسعة) القاهرة نوفمبر سنة ١٩٥٤

Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction 1st edition 1953.

Bertrand Russell, (1) Outline of Philosophy, 1932.
(2) The Scientific Outlook, 1934.

C. E. M. Joad, (1) Return to Philosophy, 1936.
(2) Guide to Philosophy, 1936.

O. Külpe, Introduction to Philosophy.

ترجمة انجليزية عن الالمانية ، ونقله الى العربية الدكتور ابو العلاعفيفى تحت عنوان : المدخل الىالفلسفة .

الباب الأول

المشكلة الخلقية

الإلزام الخلقي ومصدره

الالزام الخلقى ومصـدره (١)

تمهيـد فى حقيقـة الالزام

كثيرا ما تقول لنفسك وانت بصدد الاقدام على فعل ما : انى (أميل) الى هذا الفعل و (أرغب) فى اتيانه ، ولكن (ينبغى) ألا أقدم عليه لان واجبى يقتضى أن أتصرف على غير هذا النحو ، أى أنك تلاحظ فى كثير من الحالات قيام تعارض بين رغباتك وميولك وأهوائك من ناحية ، وما ينبغى عليك فعله من ناحية أخـرى ، فما مصـــدر هذا الذى ينبغى أن يكون ..؟ وبعبارة أخرى ما مصدر (الالزام) الذى يوجب عليك أحيانا أن تقاوم رغباتك وأهواءك ، وتتصرف على النحو الذى يقتضيه واجبك .؟

ويتمثل الالزام من قديم الزمان فى صور شتى ، فيبدو حينا فى العرف الاجتماعى ، وهو العادات القومية التى يتمسك بها المجتمـع الذى ينتمى اليه الانسان ، فيقضى هذا العرف على الفرد باتيان أفعال بعينها تلقى من الناس الثناء ، والامساك عن ارتكاب أفعال أخـرى تثير فى نفوس الناس السخط والاستهجان ، ويتمثل الالزام حينا ثانيا فى صـورة أوامر ونواه دينية مفروضة على كل مؤمن ، ومن ائتمر بأوامر الله وانتهى بنواهيه كانت الجنة مثواه ، والا فالجحيم مقره وبئس المصير ، ويتمثل هذا الالزام حينا ثالثا فى صورة قوانين وضعية تفرضها سلطة سياسية ، فيبدو هذا الالزام السياسى فى صورة عقوبات تفرض على كل من يعصى قوانين بلاده .

هذا الالزام ــ اجتماعيا كان أو دينيا أو سياسيا ــ يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ، بمعنى أن العرف الاجتماعى أو العقيدة الدينيـة أو القانون الوضعى هو الذى يفرض على الانسان سلوكا بعينه ، ويثيبه ان استجاب له ، وينزل به عقابه ان عصى أمره .

ثم ظهرت صورة جديدة من الالزام فرضها الانسان على نفسه ، بدافع

---

١ ــ كتب هذا الجزء الدكتور توفيق الطويل .

من عقله أو ضميره أو نحو ذلك ، ومن ثم أخذ الانسان يوجب على نفسه اتباع سلوك يراه خيرا ، وتجنب سلوك آخر يعده شرا ، وفى هذه الصورة من الالزام الباطنى كثيرا ما يرضى الانسان عن مثل أعلى رسمه غيره ، ومن ثم يرى — بمحض اختياره ورضاه — أنه ملزم بالعمل بمقتضاه ، وتجنب العمل بما يتنافى معه ، هذا هو الالزام الخلقى الذى كان مشكلة المشاكل فى فلسفة الأخلاق ، والذى تتخذه الآن موضوعا لدراستنا

وليس من الضرورى أن يقوم بين الالزامات السالفة الذكر تعارض ،فقد يلتقى الالزام الخلقى مع الالزام الدينى الذى تفرضه على الانسان عقيدته، ولا يتعارض مع الالزام السياسى الذى تفرضه عليه قوانين بلاده ، وقد يتفق مع الالزام الاجتماعى الذى يقتضيه عرف البلاد وتقاليدها ، وعندئذ يكون الخلاف بينها مرجعه الى اختلاف مصادرها ، وان التقت جميعها عند غاية واحدة ، هى التطلع الى الكمال فى صوره المختلفة ، فلتقف عند الالزام الخلقى لنعرف شيئا عنه كما بدا فى أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية.

اختلف فلاسفة الأخلاق من قديم الزمان فى تفسيرهم للالزام الخلقى وفهمهم لطبيعته وتحديدهم لمصادره ، فوضعوا مجموعة من المذاهب تبدو فى ظاهرها مختلطة متباينة ، وهى فى واقع الأمر تتعاون على تفسير هذه الظاهرة المعقدة من نواحيها المختلفة واضاءة مختلف جوانبها الغامضة المظلمة ، فمنهم من رد الالزام الى العقل بمعنى أن الانسان — بفضل هذا العقل الذى يميزه من سائر الكائنات — هو وحده الذى يسير حياته بمقتضى مثل أعلى ينشد به الكمال ، والالزام الذى يوجب عليه اتباع الخير وتجنب الشر ، هو من وضع العقل الذى يميز الطبيعة البشرية من الطبيعة الحيوانية ، وأصحاب هذا الاتجاه فى فهم الالزام هم العقليون الذين اتخذنا اليونانيين منهم نموذجا لهم .

ومن فلاسفة الأخلاق من أرجع الالزام الخلقى الى سلطات تقوم خارج الذات وتتحكم فى اثابة المحسن وعقاب المسىء ، بمعنى أن الالزام الذى يوجب على الانسان مزاولة الحياة الفاضلة، والانصراف عن الحياة السيئة ، تفرضه سلطة العرف الاجتماعى فى استحسانه للخير واستهجانه للشر ،

وسلطة الدين الالهى فى فرض نعيم الجنة جزاء للأخيار ، وعذاب الجحيم عقابا للأشرار ، وسلطة القوانين الوضعية بعقوباتها التى تكفل تأديب من يتسبب فى ايذاء غيره من الناس .. وغير هذا من سلطات تفرض على الانسان أن يستجيب للخير وينصرف عن الشر ، ومرجع الأمر عند هذه السلطات الى ما يترتب على الأفعال الانسانية من وجوه النفع أو أسباب الضرر ، فما حقق منها نفعا كان خيرا ، وما أدى الى مضرة كان شرا ، والتجربة هى المقياس الذى نفرق به بين خيرية الأفعال وشريتها ، بالاضافة الى أنها مصدر كل الزام خلقى ، بمعنى أن هذا الالزام لا يفرضه عقل ولا يضعه ضمير ، وانما ينشأ فى حياة الانسان وحياة المجتمعات البشرية نتيجة لتجربتهم التى تهديهم الى نوع السلوك الذى يحقق النفع فيستمسكون به ، ونوع السلوك الذى يجلب لهم الضرر فيتحاشونه ، وهم يدرسون الالزام الخلقى كما هو موجود بالفعل فى حياة المجتمعات مصطنعين فى دراساته مناهج البحث التجريبى ، ومن ثم فهو فى نظرهم يتغير بتغير بيئاته ، ويختلف باختلاف أزمانه ، أى أنهم لا يعترفون فى دراساتهم الواقعية بهذا الالزام الذى يرسمه فيلسوف من فلاسفة الأخلاق تعبيرا عن المثل الاعلى للانسان فى كل زمان ومكان ... من أجل هذا كله سمى أصحاب هذا الاتجاه بالتجريبيين .

ومن فلاسفة الأخلاق من أنكر وجهة النظر التجريبية فى فهم الالزام الخلقى وتحديد منابعه ، وانصرف عن دراسته كما هو موجود بالفعل فى حياة الناس ، الى تصوير الزام ينبغى أن تسير بمقتضاه حياة الانسان من حيث هو انسان ، أى بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وظروفه وأحواله ، وقد أرجعوا الالزام الخلقى الى سلطة تقوم فى باطن الذات ولا تملى عليه الالزام من خارج ، وتصوروا هذه السلطة قائمة فى قوة فطرية ركبت فى طبائع البشر ، هى الضمير أو ما يدخل فى معناه ، فالضمير الكامن فى باطن الانسان هو الذى يفرض على الانسان أن يزاول الخير ويتحاشى أرتكاب الشر ، والناس فى كل زمان ومكان يدركون بفطرتهم فكرة الخير ويشعرون بالالزام الذى يقضى باتباعها ، ويدركون بطبيعتهم فكرة الشر ويشعرون

بالالزام الذى يوجب تجنبها ، دون توقع لثواب أو انتظار لعقاب ، ومن غير أن تهديهم الى هذا تجربة أو تأمل عقلى ، انما سبيلهم الى هـــذا هو الحدس ، وهو ادراك فطرى فى نفوس البشر يخالف التخمين ويقرب من الالهام ، من أجل هذا سمى أصحاب هذا الاتجـــاه بالحدسيين على نحو ما سنرى فى مطلع الفصل الثالث .

ومن هؤلاء الحدسيين فريق يسلم بدور الحدس الســالف الذكر ، ولكنه يضيف العقل واستدلالاته المنطقية مكملة لدور الحدس مصـــدرا للالزام الخلقى ، أولئك هم الحدسيون العقليون (وهم غير العقليين الذين يكتفون بالعقل وحده مصـــدرا لكل الزام خلقى ، ومرجعا لكل ســلطة أخلاقية ، دون أن يجدوا ضرورة للاعتقاد بالحدس السالف الذكر)

وتتفرق كل طائفة من هـــذه الطوائف الى شيع ومدارس ، تتفـــق فى أصول وتختلف فى فروع ، فلنقف لشرح هذه الاتجاهات وتحديد موقفها من مشكلة الالزام الخلقى :

الفصل الأول

الالزام عند العقليين من فلاسفة اليونان

تمهيد فى مصدر الالزام عندهم ــ موقف سقراط وافلاطون من الالزام ــ موقف ارسطو منه ــ موقف الرواقية من الالزام ــ تعقيب .

تمهيـــــد :

ذهب فريق من فلاسفة الأخلاق الى أن الالزام لا يتوافر الا فى حياة الانسان الذى يمتاز على سائر الكائنات بالعقل ، لانه بهذا العقل يلتمس الرقى وينشد الكمال ، ومن هنا نشأت المثل العليا فى حياة الانسان وحده دون غيره من كائنات ، فلم تجر العادة بأن يقال : ينبغى على الوحش ألا يمزق فريسته ، أو ينبغى على الحجز أن يقاوم من يهم بالقائه من حالق ... ولكن الانسان وحده هو الذى يرى بعقله أن حياته (ينبغى) أن تسير بمقتضى مبدأ أو مثل أعلى يرفعها فوق حياة الحيوان ، والحياة الفاضلة ــ فى نظر هؤلاء العقليين من القدماء ــ هى التى تجرى وفق عقل سليم ، ومن ثم يتحقق فيها الخير ...

لقى هذا الاتجاه دعاة بين فلاسفة اليونان قديما ، فجعل هيرقليطس HERACLITUS + ٤٧٥ ق.م آية الفعل النبيل خضوعه لقانون العقل ، وآية الفعل الخسيس منافاته لهذا القانون ، وجرى فى هذا التيار بوجه عام أكبر فلاسفة اليونان ، ونعنى بهم سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد كان موقفهم فى جملته ردا على موقف السوفسطائية الذين رأوا أن طبيعة الانسان تتمثل فى شهواته وأهوائه ، وأن قوانين الأخلاق ومثلها العليا تتنافى مع الطبيعة الانسانية ، ومن ثم أباح هؤلاء السوفسطائية للانسان أن يساير طبيعته فيشبع شهواته ويعصى ما تقتضيه الأخلاق من مبادىء ومثل عليا تهدف الى مقاومة الأهواء وقمع الرغبات ووأد الشهوات ..

موقف سقراط وأفلاطون من الالزام :

أنكر موقف السوفسطائية سقراط + ٣٩٩ق٠م SOCRATES اذ صرح بأن الطبيعة البشرية عقل وهوى ، ولكنه أرجع الأخلاقية الى العقل ، وجعل وظيفته قائمةفى سيطرته على شهوات الجسم وضبط أهوائه، عن هذا العقل تصدر قوانين الأخلاق مسايرة للجانب العاقل فى طبيعة البشر ، ومن هنا وجب أن يسير بمقتضاها سلوك الانسان ، ومن عصيها تحت اغراء مصلحته نال عقابه العادل فى الحياة الأخرى •

وما من انسان يدرك أنه كائن ناطق (أى مفكر) ويعرف خيره الذى يلائم طبيعته العاقلة ، الا التمس هذا الخير وأتاه ، فان أدرك شره الذى يتنافى مع طبيعته السالفة الذكر ، نفر منه لا محالة وتجنب فعله ، ومن ثم كانت الفضيلة علما والرذيلة جهلا ، وكان الانسان فى كل تصرفاته مسيرا مجبرا بعلمه ان أتى خيرا ، وبجهله ان ارتكب شرا •

وفى ضوء هذا الاتجاه العقلى صدرت نظرية تلميذه أفلاطون +٣٤٨ ق٠م PLATO فى فكرة الالزام الخلقى ، اذ ميز فى طبيعة الانسان بين جانبها الناطق (العاقل) وجانبها الحسى ، مستشهدا على وجود هذين الجانبين بما يلاحظ من نزاع يقوم بين العقل والشهوة ، ويصطرع بين الواجب والهوى ، ويسمو الانسان بمقدار تحرره من قيود الجسم ، وتشبهه بالآلهة على قدر استطاعته ، ومن هنا كانت حياة الحكيم (ممارسة للموت) ، يتجرد من علائق بدنه ويروض نفسه علىقتل شهواته واماتة أهوائه بالرياضة والمجاهدة والزهد فى مباهج الحياة والاقبال على الموت ••! [1] وبخضوع الشهوات لصوت العقل يتحقق الخير الأقصى (وهو السعادة عنده) والعقل هو الذى يلزم الانسان باتباع الخير وتجنب الشر •••

موقف أرسطو من الالزام :

وجرى فى هذا التيار نفسه تلميذه أرسطو + ٣٢٢ق٠م ARISTOTLE

---

(١) هذا هو الطابع الذى يغلب على مذهب افلاطون الاخلاقى ، وان ذهب فى مواضع اخرى من كتاباته الى اعتبار اللذة نوعا من الخير الذى ينبغى طلبه • •

فصرح بأن لكل موجود وظيفة يؤديها،وبمقدار أدائه لوظيفته يكون كماله، ويمتاز الانسان على النبات والحيوان بالعقل وحده ، يشاركه النبات فى النمو ، ويشاركه الحيوان فى الحس ، وينفرد الانسان دونهما بالعقل ،من هنا كان خيره قائما فى مزاولته التعقل والتفكير ، وكمـــاله انما يكون بمقدار اجادته للتأمل العقلى السليم ، فالعقل هو الجزء الالهى فى الانسان، وبه ينشد الخير الأقصى (أى السعادة) ، وهو الذى يختاره الانســان لذاته لا لأنه وسيلة الى غاية أبعد منه ، والذى به تتحقق سعادة الانسان.

ولم ينظر أرسطو الى الطبيعة البشرية وكأنها عقل محض كما نظر اليها المتطرفون من العقليين الحدسيين ، ولم يهتم بجانبها الحسى الخالص كما فعل الكثيرون من اللذيين والنفعيين ، وانما اعتبرها مزاجا من حس وعقل، ووكل الى العقل السيطرة على شهوات الجسم من غير ان يعمل على اماتتها، وأعلى سلطان العقــل حتى يقوى على ضبط النزعات الجامحـة والميول الشاردة والعواطف النابية ، وسائر ما يتنافى مع سمو النفس ونيلهـــا ، حقيقة انه صور الطبيعة البشرية مزاجا من حساسية وتعقل ، ولكنه وضع الحساسية فى مكان أدنى من مكان العقل ، ووكل الى العقل مهمة وضـع القانون الخلقى الذى (ينبغى) أن يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، ان سعادته ـــ وهى غاية غاياته ـــ لا تتحقق الا فى الحياة الناطقة ، حياة النظر المجرد والتأمل العقلى المحض .

وفى طبيعة الانسان ـــ فى نظر أرسطو ـــ قوى فى وسعه أن ينميهـا ، واستعدادات فى استطاعته أن يشكلها على النحــو الذى يريد ، وتنميــة القوى وتشكيل الاستعدادات انما يكون بمزاولة أفعــال بعينها ، وبهـا تكتسب الفضيلة ، فالفضيلة تجىء بالتعلم ومزاولة أفعال تطابقها ،وتنتفى الفضيلة باتيان أفعال مضــادة لهــا ، وهى وسط بين افراط وتفريط ، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والسخاء وسط بين التبذير والبخل، والعفة وسط بين شراهةالشهوة وجمودها ... وهلم جرا ،والعقل وحده هوا لذى يعين هذا الوسط ، لأن الوسط هنا لا يقوم فى منتصف المسافة بين رذيلتين ، اذ كثيرا ما يكون أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ،

والشهوات لا تعرف حدا تقف عنده ، والعقل هو الذى يضع الحـدود ، ويميز بين الأفعال ، من هنا قيل ان الفضيلة : قوة اختيار الوسط عن طريق العقل ، أو هى العمل بموجب الحكمة ، أو التصرف بمقتضى قاعدة يرسمها العقـل •

وهكذا ينتهى أرسطو آخر الأمر الى ما يقرب مما انتهى اليه سقراط وأفلاطون ، من حيث ان طبيعة الانسان الحقيقية تقوم فى مباشرة التفكير ومزاولة التعقل ، وبالعقل يمتاز الانسان على سائر الكائنات ، فمن العبث أن تسأل نفسك : لماذا ينبغى أن أتصرف بمقتضى العقـــل •• ؟ ان فى احتقارك لنداء العقل احتقارا لانسانيتك ، واهدارا لكرامتك ، وعن هذا العقل صدرت قوانين الأخلاق ، فاذا أطاعها الانسان صان كرامته واحترم انسانيته ، واذا استخف بها وعصيها ، هوى بنفسه الى مرتبـة الحيوان الأعجم •

موقف الرواقية من الالزام :

وجرى الرواقية فى هذا التيار ، فرأى رواقية القياصرة ــ منـذ القرن الأول خاصة ــ أن الالزام الخلقى على اتصال وثيق بالعقل ، استعاروا من أرسطو (الطبيعة الناطقة) وان تطور معناها على يدهم ، فلم يقنعوا باعتبار العقل مرشد حياتهم الصادق الأمين ، ولم يكتفوا باعلاء صوته على صوت الأهواء والنزوات ، بل هاجموا الجانب الحسى فى طبيعة البشر ، فاحتقروا اللذات والمباهج ، وأقاموا مثلهم الأعلى فى الزهد فيما يسميه الناس متعا ولذات ومباهج ، وطالبوا الانسان بأن ينكر ذاته ويعمل على قمع رغباتها ومقاومة شهواتها ، فالحكيم عندهم من يستطيع أن يتحرر من قيود الهوى ، انه يشعر بنداء الشهوة الحسية لا محالة ، لأنه غير مجرد عن كل انفعال ، ولكن الأهواء والنزوات التى تتحكم فى طبائع البشر لا تقوى على السيطرة عليه أو التأثير فى سلوكه ، من هنا ارتد الالزام فى مذهبهم الى العقـل أو الواجب ، وقامت الأخلاقية على الخلو من الهوى وعدم الاكتراث بنداء الشهوة ، والعيش بمقتضى الطبيعة (أى العقل) ، ان العقـل هو الجزء الذى يميز طبيعة الانسان بما هو انسـان ، لا من حيث هـو مصرى

أو يابانى ••• موظف أو مزارع ••• واذا كـان النبـات يحقق غاياته عفوا عن غير قصد ،والحيوان يحقق غاياته بما أوتى من غريزة وشعور ، فان الانسان يحقق غاياته بفضل ما وهب من عقل ، وبهذا العقـل يدرك الانسان أنه جزء من الكون ، وان واجبه يقتضى أن يتخير من الأفعـال ما يحقق طبيعته الحقيقية (الناطقة) فان الشرير هو الذى يأتى من الأفعال ما يتنافى مع طبيعته (أى عقله) ، ومتى استجاب الانسان لمنطق عقله عاش على وئام مع نفسه من ناحية ، وعلى وفاق مع الكون بأسره من ناحية أخرى ، لأن العقل — عند الرواقية — من مميزات الوجود الكلى — وهو الكون — والرجل الفاضل (الحكيم) هوا لذى يخضع حياته للعقـل ، أما الشرير فانه لا ينسجم مع نفسه ولا مع غيره من موجودات ، من هنـا كان شعار الرواقية : عش على وفاق الطبيعة — أى بمقتضى العقل •

واهتم الرواقية بارشاد الانسان الى ضبط الانفعالات والأهواء ، لأنها تحول دون مزاولة الحياة الفاضلة ، وتفسد على الانسان طمأنينة نفســه وسعادتها ، ولهذا وجب أن يتحكم فيها بارادته ، ويسيطر عليهـا بعقله ، ومن استطاع أن يتحرر من عبودية الشهوات والأهواء والانفعالات كان حكيما تلتقى فيه جميع الفضائل ، ومن لم تتهيأ له هذه المرتبة كان سفيها ضالا ، ولا وسط بين الحالتين ، اذ ليس بين الفضيلة والرذيلة عند الرواقية مراتب أو درجات ، والعقل السليم هو وحده معيار القيم ، ومقياس الخير والشر •

فى ضوء هذا يبدو مكان الالزام الخلقى من مذهبهم ، الحكيم عندهم من تحرر من عبودية شهواته وعاش بمقتضى أوامر العقل وبموجب قوانينه ، والسفيه الضال من استجاب لنزواته وساير انفعـالاته واستخف بأوامر عقله ، فمرد الالزام باتباع الخير وتجنب الشر الى هذا العقل الذى يرفع من يستجيبون لوحيه الى مرتبة الحكماء وأهل الفضـــل ، ويهبط بمن يستخفون بمنطقه الى منزلة السفهاء وأهل الضلال •

تعقيب :

هكذا استقر الرأى عند العقليين من أساطين الفلسفة اليونانية ، اتفقوا على أن العقل هبة الانسان وحده دون سائر الكائنات ، ومن هنا كان حرص الانسان على أن يستجيب لاملاء عقله ، ويعزف عن نداء شهوته ، وعلى أن يتطلع الى مثل أعلى يسير سلوكه بمقتضاه ، فان فعل هذا حقق انسانيته وصان كرامته ، وارتفع بنفسه عن مرتبة البهائم ٠

ولكن منهم من أسرف فى تقديره للعقل ومكانه من سلوك الانسان ، حتى احتقر الجانب الحسى فى طبائع البشر ، ونزع نزعة المتصوفة حتى رأى أن الخيرية تتحقق بمقدار تجرد النفس من علائق البدن ، ومزاولة صاحبها للرياضة الروحية التى تقوم على الزهد فى مباهج الدنيا ، واماتة الشهوات والعواطف ، والاقبال على (ممارسة الموت) فيما ذهب أفلاطون، وهكذا يجعل الانسان شعاره أن يعيش وفاقا للعقل ، حتى ليحتقرا لجانب الحسى فى طبيعته ، ويستخف بمطالبه ٠٠٠ الى آخر ما عرفناه عند حديثنا عن الرواقية ٠

فى الحق لقد كان أرسطو أدق من هؤلاء فهما للطبيعة البشرية وتقديرا لدور العقل فى حياتنا الأخلاقية ، انه يوافقهم على أن العقل أسمى جزء فى طبيعة البشر ، ومن ثم يسلمه قياد الحس وضبط نوازعه ، ولكنه يخالفهم فى اقامة الأخلاقية على تفكيك الطبيعة البشرية ، واقامة حرب بين مقوماتها تنتهى (باماتة) دوافعنا القطرية والمكتسبة ، لأنه مع تمجيده للفضيلة يقدر الخيرات الخارجية من مال ونفوذ وجاه ونحوه ، ولعل فى الدراسات السيكولوجية الحديثة ما يؤيد نظرته ، فالعمل على اماتة الحس ومطالبه كثيرا ما يعرض صاحبه للأمراض النفسية ، بالاضافة الى أن حياة الانسان لا تستقيم بغير ماركب فى طبيعته من دوافع فطرية (غرائز) وما تهيأ له من عواطف مكتسبة ، فالعمل على اماتتها ضلال مبين ، وحسب الانسان أن (يضبط) فى نور العقل الجامح من عواطفه ، والنابى من رغباته والشارد من دوافعه ، وأن يعمل — فى ضوء العقل أيضا — على

توجيه هذه الدوافع الى صالح الفرد والمجتمع الذى ينتمى اليه ، من غير أن يتخلى عن سعادته ، ومن غير أن يبدد جهوده فى اماتة الجانب الحسى فى طبيعتـه ... وسـنعود الى نقـد هـذه الوجهـة من النظـر فى الخاتمة التى عقبنا بها على الفصل الثالث من حديثنا عن مشكلة الالزام الخلقى ، سنعرف فى هذه الخاتمة الضرر الذى يترتب على اماتةالشهوات ، كما نعرف المراد بضبط نوازع الحس فى ضوء العقل .

هذه — على أى حال — صورة من صـــور الالزام الخلقى فى تاريخ الفلسفة ، والى جانبها تقوم فى فلسفة المحدثين صور أخرى يحسن بنا أن نقف لبيان معالمها وتوضيح سماتها .

الفصل الثانى

موقف التجريبيين من الالزام الخلقي

تمهيد فى الالزام الخلقى فى مذاهب التجريبيين :
(ا) فى مذهب النفعيين (ب) فى مذهب التطـوريين ـ تعقيب ـ (حـ) فى مذهب الوضعيين ـ تعقيب ـ (ء) مكان الالزام فى علم النفس ـ تعقيب ـ (هـ) مكانه فى علم الانثروبولوجيا (علم الانسان) ـ (و) مكانه فى التفسير المادى ـ تعقيب ـ

تمهيـــــد :

نشأ بين جمهرة المحـدثين من فلاسفة الأخـلاق نزاع بصدد نشـأة المثل العليا التى يسير بمقتضاها السلوك الانسانى ، فاعتبرها فريق منهم وليدة الظروف الاجتماعية والدينية والاقتصـادية التى تحوط نشـأة الفرد وتكتنف حياة المجتمعات ، ومن ثم اختلفت باختلاف هذه المجتمعات، وتغيرت بتغير عصورها ، ووجب أن تعالج بمناهج تجريبية خالصة ، فسمى هؤلاء بالتجريبيين ، ورأى فريق آخر من فلاسفة الأخلاق ان هذا النوع من المثل الأخلاقية التى تنبت فى حياة الفرد أو تنشأ فىحياة الجماعة البشرية تدخل فى نطاق الدراسات الأجتماعية بمختلف فروعها ولا تعنى بها فلسفة الأخلاق ، انما تعنى هذه بالمثل العليا التى يضعها فلاسفة الأخلاق نبراسا للسلوك الانسانى ، ومنارة يهتدى بها الانسان فى حياته الأخلاقية ، وكثيرا ما تكون تصحيحا لمثل أخلاقية مريضة يدين بها الناس فعلا ، وهى توضع ملائمة لطبائع البشر ، ومن ثم كانتعامة تصلح لكل زمان ومكان، والناس يدركون بالحدس الفطرى فى نفوسهم فكرة الخير والالزام الـذى يقضى باتباعها ، وفكـرة الشر والالزام الذى يوجب تحاشيها ولا يمنعـه عن الاستجابة للالزام فى الحالين الا عجزه عن ضبط أهوائه وشهواته الملحة.. فسمى أصحاب هذا الاتجاه بالحدسيين على نحو ما سنرى مطلع الفصل

الثالث ، والى هذين الاتجاهين ــ التجريبى والحدسى ــ يمكن رد المذاهب الأخلاقية الحديثة ، وسنشرع الآن فى دراسة الالزام الخلقى كما بدا عند المحدثين من الفلاسفة التجريبيين ، فنتتبعه فى مذهب المنفعة العامة ثم فى مذهب التطور الذى كان فى الأخلاق امتدادا للاتجاه النفعى ، ثم مذهب الوضعيين من الأخلاقيين ، ثم نعقب على هذه المذاهب بكلمة تفسر بها الالزام فى الدراسات السيكولوجية (فى علم النفس) والأنثروبولوجية (١) (فى علم الانسان) وعند أصحاب التفسير المادى من الماركسيين .

ومع أن التجريبية كمذهب خلقى حديثة العهد ، الا أن نواتها عرفت منذ الماضى السحيق ، من هنا قيل ان الاتجاه التجريبى فى فهم الالزام الخلقى قد سار مع الاتجاه العقلى (الذى عرفناه فى الفصل السالف) جنبا الى جنب ، واذا كان الاتجاه العقلى السالف الذكر قد بدأ على يد (هيرقليطس) وسار خلال أرسطو والرواقية قديما حتى بلغ ذروته فى فلسفة كانط + ١٨٠٤ KANT وأتباعه ، فان الاتجاه التجريبى ــ فى صورته النفعية(أى اللذية)قد بدأ على يد (ديمقريطس)+ DEMOCRITUS وسار خلال الأبيقورية قديما حتى بلغ ذروته عند المحدثين من النفعيين فى القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وقد تغيرت معالم كليهما خلال هذا التطور الطويل ، بل افتقد كلاهما بعض معالمه وخصائصه، واكتسب مميزات أخرى كان لها أثرها فى تشكيل مفهومه فى الأذهان ، فلنشرع فى بيان الاتجاه التجريبى فى أظهر مذاهبه :

(١) الالزام الخلقى فى مذهب النفعيين

يعنى علم الأخلاق بدراسة (الخير الأقصى) ، هذا هو الرأى التقليدى عند جمهرة الأخلاقيين منذ الماضى السحيق ، فماذا يراد بالخير الأقصى ؟

---

(١) ANTHROPOLOGY أى علم الانسان وكانت وظيفته دراسة المجتمعات البدائية ، على اعتبار ان البيئات المتمدينة من شأن علم الاجتماع ، SOCIOLOGY ولكن الكثيرين من العلماء يرون فى العشرين عاما الاخيرة ان ميدان العلمين واحد .

ان الطالب الذى يجد فى استذكار دروسه طلبا للنجاح ، يتخذ الجد وسيلة الى غاية يلتمس تحقيقها هى النجاح ، وقد تكون هذه الغاية نفسها وسيلة الى غاية أبعد منها هى الحصول على وظيفة ، يحتمل أن تكون بدورها وسيلة الى غاية أبعد منها هى كسب مال يعين على تيسير أسباب الحياة ، وقد تكون هذه الغاية وسيلة الى غاية أبعد منها هى تحقيق السعادة ... فاذا وقفت الغايات عند السعادة وامتنع اعتبارها وسيلة الى غاية أبعد منها، كانت السعادة بهذا المعنى (خيرا أقصى أو أسمى أو أعلى) والخير الأقصى وحده هو موضوع علم (فلسفة) الأخلاق .

من أجل هذا دارت مباحث الكثيرين من فلاسفة الأخلاق حول السعادة باعتبارها خيرا أقصى ، ولكن وجهات نظرهم فى تفسيرها وطرق دراستها قد اختلفت باختلاف المذاهب الأخلاقية ومناهج البحث عند أهلها ، فاذا كانت السعادة تتحقق عند أفلاطون وأرسطو بمزاولة التأمل العقلى ، فقد اعتبرها اللذيون والنفعيون من فلاسفة الأخلاق لذة أو منفعة .

والسعادة عندهم هى (الخير الأقصى) أو المرغوب فيه لذاته دون نظر الى نتائجه وآثاره ، أى أن الفعل الخلقى لا يكون خيرا الا متى حقق أو توقع منه صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة ، ثم وحد جمهرة النفعيين بين اللذة والمنفعة والسعادة ، ولكنهم اختلفوا فى معنى هذه اللذة، أهى حسية أم عقلية روحية ؟ كما اختلفوا فيما اذا كانت تصيب صاحب الفعل وحده أم تمتد الى أكبر عدد ممكن من الناس ، وان كانوا جميعا على اتفاق فى أنها غاية الغايات ، هى الخير الأقصى الذى لا يلتمسه صاحبه ليكون وسيلة الى خير أبعد منه .

ويرى النفعيون أن الانسان بطبيعته وفطرته يلتمس سعادته فى كل ما يأتيه من أفعال ، بمعنى أنه لا يقدم أو يحجم عن فعل الا وهو ينشد لذته أو يتفادى ألما يخشى أن يحيق به ، فهو أنانى بطبعه وفطرته ، ثم انتقلوا من هذه الحقيقة التى عبروا بها عن الواقع ، الى مثال أخلاقى يصورون به ما ينبغى ان يكون ، فقالوا (ينبغى) أن ينشد الانسان فى كل تصرف يقدم عليه تحقيق لذة أو تفادى ألم ، وكانت هذه هى نظرة القدماء

من دعاة اللذة (كالأبيقورية) وقلة من الفلاسفة المحدثين، ثم تجاوز جمهرة المحدثين هذه المرحلة التى تتركز فيها جهود الفرد فى تحقيق لذاته وخدمة مصالحه، وطالبوا الفرد بالعمل على تحقيق سعادة المجموع وخدمة مصالحه، فقالوا : ينبغى أن يتوخى الفرد فى كل ما يأتيه من أفعال تحقيق أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وشاعت هذه الفكـرة حتى تجاوزت أصحاب مذهب المنفعة العامة الى مفكرين دانوا بالنظرية النفعية وحاولوا تطبيقها فى مجال السياسة والاقتصاد والدين وسائر ميادين المعرفة البشرية ومجالات الحياة العملية .

هذه هى خلاصة مذهب المنفعة العامة الذى بلغ ذروته فى القرن التاسع عشر على يد بنتام + ١٨٣٢ BENTHAM وجون ستورث مل + ١٨٧٣ J. S. MILL والذى يعتبر أصدق تعبير عن المذهب التجريبى فى الأخلاق فما مكان الالزام الخلقى ومصدره عند هؤلاء النفعيين ؟

ان السعادة هى الغاية القصوى من أفعال الانسـان وتصرفاته ، وهى المقياس الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ، فالفعل خير" بمقدار ما يحقق من لذة أو سعادة ، وشر" بمقدار ما يجلب من ألم أو تعاسة ، وللخير جزاءاته وللشر عقوباته ، والانسان يأتى الخير طمعا فيما ينتظر أن يصيبه من منافع ، ويتجنب ارتكاب الشر تفاديا لما يتوقع أن يحيق به من مضار ، وتتمثل الجزاءات — من ثواب وعقاب — عند (بنتام) فى أربعة صنوف هى :

الجزاء الفيزيقى أو الجسمانى ، والجزاء العرفى أو الاجتماعى ، والجزاء القانونى أو السياسى ، والجزاء الدينى أو الالهى ، يبدو الجزاء الأول فى المتاعب التى تنتاب الجسم من جـراء تصرفات صاحبه السيئة ، كتدهور الصحة الناشىء عن تعاطى المخدرات ، والصـداع الناجم عن الافراط فى السكر ونحو ذلك ، كما يبدو هذا الجزاء فى المنافع التى تصيب الجسم نتيجة لفعل الخير ، كتمتع الانسان بالصحة والعافية نتيجة التزامه للعفـة والاستقامة .

ويبدو الجزاء الاجتماعى فيما يصيب الانسان من استهجان مواطنيه وسخطهم حين يستخف بتقاليد مجتمعه ، ويتمرد على العرف الشائع بين أهله وعشيرته ، وفيما يناله من حب الناس وتقديرهم له متى استجاب لعرف بلاده وساير مقتضيات تقاليدها •

ويتمثل الجزاء السياسى فى العقوبات التى تنزلها قوانين البلد بمن يعصيها — من سجن أو نفى أو اعدام أو نحوه (وقلما تعنى القوانين الوضعية بتوزيع المكافآت على من يطيعونها ، لأن الأصل فى المواطن أن يكون مطيعا لقوانين بلاده) •

ويبدو الجزاء الدينى فى نعيم الجنة التى وعد الله بها المؤمنين من عباده ، وفى عذاب الجحيم الذى توعد به الله الأشرار والفجار •

ومن النفعيين من أضاف الى هذه الجزاءات الأربعة التى تغرى بفعل الخير وتجنب الشر ، جزاء خامسا هو الجزاء الباطنى الذى يتمثل فى الواجب أو الضمير — فيما يقول چون ستورت مل — فاذا أتى الانسان خيرا اطمأن نفسا وارتاح بالا ، واذا ارتكب شرا ساورته الوساوس ، وثار فى نفسه القلق ، وكابد من وخزات ضميره ، هذه الجزاءات فى نظر النفعيين هى مقومات الأخلاقية ، من حيث انها مصدر الالزام الخلقى الذى يغرى الانسان بالتطلع الى مثل أعلى يسير بمقتضاه سلوكه ، فيفعل الخير طمعا فيما ينتظر أن يترتب على فعله من منافع ، ويتحقق عن طريقه من مصالح ، ويتجنب الشر خوفا مما يحتمل أن ينجم عن ارتكابه من مضار ، أو يصيب فاعله من متاعب •

وهكذا يرتد الالزام الخلقى عند النفعيين الى الطمع فى الجزاء الطيب ، والخوف من العقاب الأليم ، فلا يأتى الانسان فعلا من الأفعال الا وقد توخى ما ينجم عن فعله من نتائج وآثار ، فان كانت النتائج الناجمة عنه لاذة أو مؤدية الى مصلحة أو سعادة أقدم على الفعل راضيا مختارا ، وان كانت الآثار المترتبة على الفعل مثيرة للألم أو مؤدية الى الشقاء ومفضية الى عرقلة المصالح ، انصرف عن الفعل وأشفق من ارتكابه ، هذه هى وجهة نظر النفعيين فى فهم الالزام الخلقى ومصدره •

تعقيب :

والواقع أن الأصل فى الالزام الخلقى أنه ينشأ عن تعارض بين الهوى والواجب أو بين الشهوة والعقل ، بين ما يميل الانسان الى فعله مساقا برغباته ونزواته ، وما ينبغى أن تكون عليه تصرفاته ، وتقتضى الأخلاقية أن يستجيب الانسان لاملاء عقله ووحى واجبه ، وأن يعزف عن نداء شهوته وصوت هواه ، وفى هذا يكمن الالزام الخلقى ، فاذا كان محك الأخلاقية — كما يبدو فى المذهب النفعى — هو حب الذات وما يحتمل أن يصيب صاحب الفعل من وجوه النفع وأسباب الضرر ، انهارت الأخلاقية وافتقدت ما يبرر وجودها ، لان الانسان بطبعه وفطرته ينشد منافعه ويلتمس ما يحقق مصالحه ، فما حاجته بعد هذا الى مذهب أخلاقى يرشده الى كماله الانسانى ..؟ ان الأحرى بالانسان ألا ينشد السعادة الا حين تتفق مع الواجب ولا تتنافى مع منطق العقل ، ومن ثم لا تكون الجزاءات التى تغرى باتيان الخير ، أو تخيف من ارتكاب الشر ، أساس الالزام الخلقى ، وانما تصبح عاملا ثانويا يمكن عند الضرورة اغفاله ، مسايرة لمبدأ يدين به الانسان ويرفعه فوق كل اعتبار ، على أنهذا — كقاعدة عامة لسلوك الانسان — ينبغى ألا يتنافى قط مع القول بأن اللذة أو السرور عنصر ضرورى لقيام الأخلاقية ، بمعنى أن الرجل الفاضل ليس هو الذى يشعر بأن اتباعه لمبادىء الأخلاقية ومثلها العليا عناء" يكابده ، بل هو من يطيب نفسا كلما انصرف عن شر يوشك أن يقدم على ارتكابه ، ويستشعر اللذة فى مزاولته للفضيلة — كما ذهب أرسطو من قبل ، ومن ثم لا تصبح الأخلاقية عبئا ثقيلا على أصحابها ، ولا تتنافى مع سعادة الانسان واطمئنان نفسه .

عندئذ لا يكون هناك تعارض بين الفضيلة والسعادة ، والسعادة هنا ليست مجرد لذة عارضة أو مصلحة شخصية طارئة ، أو منفعة تقوم على الانانية ، وانما هى اشباع لقوى الانسان كلها فى ضوء العقل المستنير ، ومن ثم نأمن جموح الرغبة من ناحية ، وتتفادى قتلها من ناحية أخرى ،

فنأمن بهذا شر التطرف الذى يرد الانسان حيوانا مستهترا بمبادىء الأخلاقية ، أو ناسكا لا يصلح للضرب فى زحمة الحياة .

على أن مذهب المنفعة قد دخلته نظرية التطور وغيرت بعض معالمه ، فما مكان الالزام منه بعد هذا التطور ؟

(ب) الالزام الخلقي فى مذهب التطوريين

فى النصف الثانى من القرن الماضى طلع (دارون) + ١٨٨٢ DARWIN على العالم بنظريته فى التطور ، واعتنقها بعض النفعيين من الأخلاقيين وأخذوا فى تطبيقها على مجال الأخلاق ، وكانت نظرية التطور تقرر أن الكائنات قد خضعت منذ نشأتها لتطور متصل ، فهى تتنازع فيما بينها وتتغير على مر الزمان وفق قانون الانتخاب الطبيعى ، بمعنى أن ينتهى النزاع بينها ببقاء الأصلح (الأقوى) وانقراض الضعيف ، فلما انتقلت هذه النظرية الى مجال الأخلاق ذهب دعاتها الى أن الحياة الخلقية تخضع لنمو مستمر أو تطور متصل ، وأن المثل العليا للجماعات البشرية تتنازع وتصطرع ، فيبقى منها الأصلح ، وينقرض منها مالا يكون صالحا ،وذهبوا الى أن الحياة الخلقية تفسر بالرجوع الى نشأتها ، وتتبع تطورها ، لا بالبحث عن غايتها، وصرحوا بأن هدف هذه الحياة الخلقية تحقيق السعادة، فاتفقوا فى هذا مع أصحاب النفعية التقليدية ، ولكنهم جعلوا السعادة غاية بعيدة غير مباشرة ، بمعنى انها لا تحتل مكان الصدارة فى حياتنا الخلقية الشاعرة ، انما تقوم الغاية فى تلاؤم الفرد مع المجتمع الذى ينتمى اليه ، وتكيفه مع البيئة التى يعيش فيها ، وبهذا يصبح السلوك الخلقى أداة لتحقيق الأنسجام بين الفرد وبيئته الأجتماعية ، وكل سلوك يحقق هذه الغاية يحدث لذة عند الفرد والجماعة معا ، ومن ثم يكون خيرا ، ويبلغ السلوك مرتبة الكمال الخلقى متى حقق الأنسجام بين الفرد ومجتمعه حتى ينتفى قيام نزاع بين مطالب الفرد ومطالب بيئته ، والطريقة التى تؤدى الى تحقيق هذا الكمال أن يلتزم الفرد جانب العدالة فى تصرفاته ، بحيث يقوم بالتزاماته وواجباته نحو أقرانه ، ولا يتجاوز حدوده أو يعتدى على حقوق

غيره ، انه لا يقنع بكف نفسه عن ايذاء غيره ، بل يأتى من الأفعال ما يحقق به مصلحة الآخرين من غير أن يسبب لأحد ألما ، ومن ثم تتطور الحياة الخلقية بالانسان الى مثل أعلى يعبر عن تلاؤم بين الفرد ومجتمعه ، وانسجام بين مطالبه ومصالحه من ناحية ، ومطالب بيئته ومصالحها من ناحية أخرى •

واذا كان النفعيون قد ردوا خيرية الأفعال الانسانية الى الطمع فى نتائجها النافعة ، وأرجعوا العزوف عن ارتكاب الشر الى اتقاء آثاره الضارة ، فان (هربرت سبنسر) +١٩٠٣ H. SPENCER ومن ذهب مذهبه يردون فكرة الواجب (الخير) الى أن الفرد الذى يهمل واجبه يرث الخوف من استهجان المجتمع وسخطه ، أو يخشى العقوبة التى تنزلها به القوانين الوضعية ، أو يرهب العذاب الذى ينتظره فى الجحيم ، فردوا بهذا بعض ما قاله الأخلاقيون قبلهم فى رد الالزام الخلقى الى الجزاءات ، وان كان (سبنسر) قد أضاف اليها قوله ان الفرد يرث فكرة الواجب عن أسلافه بطريق التقليد •

واعتبر التطوريون مبادىء الأخلاق ومثلها العليا مجرد عادات اكتسبها الجنس البشرى بالتجربة ، وورثها الأفراد جيلا بعد جيل حتى ظنها بعض المفكرين — كالحدسيين — فطرية غريزية ، أى أن المبادىء الخلقية قد نشأت بالتجربة ومرت بتطور طويل فى حياة الجنس ، وان بدت فى نظر الفرد فطرية حدسية يشترك فيها الناس فى كل زمان ومكان ، بهذا يرتد الالزام الى سلطة خارج الذات ، وبمرور الزمان تختفى السلطة الخارجية ويصبح الالزام باطنيا تلقائيا ، فيفرض الانسان على نفسه مباشرة سلوكا بعينه يحقق — أو ينزع الى تحقيق الأنسجام بينه وبين مجتمعه ، وعندئذ يبدو أن سلوك الانسان يجرى وفق ضميره، ويسير بمقتضى عقله •

تعقيب :

ان التطور الذى يقول به جمهرة التطوريين من الأخلاقيين وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، انه مجرد دراسة تاريخية تتناول نشأة الحياة

الخلقية وتتبع تطورها ، وتتكهن بمستقبلها ، وتفسر مبادئها ومثلها العليافى ضوء قانون الانتخاب الطبيعى الذى يتكشف عن بقاء الأصلح فيما يرى هؤلاء التطوريون ، مع أن الواقع ان غاية البحث الخلقى وضع المثال الأعلى الذى (ينبغى) أن يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، ولا معنى لانسجام الفرد مع بيئته ما لم توجد غاية" ينشدها الفرد ويرى أن حياته (ينبغى) أن تسير وفقا لها ، فيعمل على تعديل نفسه أو تعديل بيئته أو تعديلهما معا حتى يتفقا مع المثل العليا التى يدين بها ويحرص على تحقيقها ، من هنا يتيسر القول بأن الالزام الخلقى يكاد يختفى فى المذهب التطورى ، اذ من الممكن أن تتصور أن المثل الأعلى فى هذا المذهب ـ وهو تلاؤم الفرد مع بيئته ـ يمكن ان يتحقق بغير جهد يبذله الفرد لتحقيق هذا التلاؤم ، فاذا لم يتحقق فى الحاضر أمكن توقع تحققه فى المستقبل بفضل القانون الذى يوجب بقاء الأصلح وانقراض الأضعف .. !

من هنا يمكن القول بأن قوانين التطور تصلح لأن تطبق فى مملكة الحيوان ، ولا يتيسر تطبيقها على أسمى جانب فى حياة الانسان ، ونعنى به جانب المثل العليا التى ينبغى أن يسير السلوك الانسانى بمقتضاها .

ويبدو المذهب التجريبى الأخلاقى فى صورة أخرى يحسن بنا أن نقف عندها لنتبين مكان الالزام الخلقى منها :

(ح) الالزام الخلقي فى مذهب الوضعيين

رفضت (الفلسفة الوضعية) النظرة التقليدية فى علم الأخلاق باعتباره علما معياريا يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الانسانى بما هو كذلك ، ورأت أنه علم العادات أو الظواهر الخلقية كما هى موجودة بالفعل فى مجتمع معين ، بهذا أصبح علما وضعيا وظيفته دراسة العادات والتقاليد والشرائع ونحوها كما تتمثل بالفعل فى جماعة بشرية تعيش فى زمان معين ومكان محدد ، وتقوم هذه الدراسة الوضعية على المنهج التجريبى الاستقرائى الذى تصطنعه فى العادة العلوم الطبيعية ، بهذا أصبح علم الأخلاق فرعا من الأنثروپولوچيا (علم الانسان) الذى ينزع الوضعيون

من الاجتماعيين الى ادخاله فى نطاق العلوم الطبيعية ، وبهـذا لا تكون وظيفة علم الأخلاق دراسة ما ينبغى أن يكون عليه السـلوك أى وضع قوانين الأفعال الانسانية ومثلها العليا ، لأن هذه المثل ـ فى نظر الوضعيين نبتت فى حياة الجماعات البشرية ولم يخلقها فلاسفة الأخلاق ، انها صدى رغبات الأفراد فى ارضاء المجتمعات التى ينتمون اليها ، وليس على عالم الأخلاق الا أن يدرسها مع غيرها من الظواهر الخلقية كما هى موجـودة بالفعل لا كما ينبغى أن تكون ، وبهذا يصبح المجتمع ـ وليس فلاسـفة الأخلاق ـ هو المصدر الأعلى للقيم ، والمرجع الأسمى لكل سلطة أخلاقية، فالانسان عضو فى وحدة حضارته يرث تقاليدها ، ويتلقى تعاليمهـا ، انه ابن عصره وبيئته ، يخضع لمعايير التقويم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التى تفرضها تقاليده ، ويستجيب لمقتضيات الجو الاجتماعى الذى يسود عصره ، وقد قيل ان الفـرد لا يخلق لنفسه قواعد يجرى عليها سـلوكه وعقائد يدين بها ، ولا يضع نظما سياسية يعتنقها ، ولا يسعه الا أن يتلقى هذا كله عن المجتمع الذى ينتمى اليه .

فالأخلاق عند أتباع هذه المدرسة ومن ذهب مذهبهم ليست من صنع الفرد ـ بالغة ما بلغت سعة حكمته وعمق تفكيره ـ انما تنشأ الأخلاق عن اشتراك جميع الأفراد فى صراع يهدف الى السيطرة على قوى الطبيعة ... وضع أساس هذا الاتجاه امام الوضـعيين (اوجينست كونت) +١٨٥٧ A. COMTE وأكده دوركايم +١٩١٧ DURKHEIM وليفى بريل + ١٩٣٩ LEVY-BRUHL فما هى الظواهر الخلقية وما مكان الالزام الخلقى فى مذهبهم ...؟

كان (دوركايم) خير من عرض لتحديد الظواهر الاجتماعيـة (وهى تشمل الظواهر الخلقية) فميز بينها وبين الظواهر الطبيعية التى تدرسـها العلوم الطبيعية ، وأول ما يميز الظواهر الخلقية انها ليست من صنع الفرد، انها تتكون فى الحياة الاجتماعية ويتلقاها الفرد تامة التكوين عن المجتمع الذى يعيش فيه ، ان الفرد لا يخلقها ولكنه يخضع لها ويستجيب لضغطها، فاذا أدى واجبه نحو أبيه أو زوجته ،أو بر بوعده للآخرين أو ... لم يكن

اداؤه لهذه الواجبات صادرا عن ذاته ، عن تفكيره أو ضميره أو عواطفه ، بل انه يخضع فى هذا لسلطان العرف الذى يوجب على كل فرد ان يؤدى واجباته التى فرضها المجتمع الذى يعيش فيه، بل كثيرا ما تصطدم الواجبات الاجتماعية بمشاعر الفرد ووجداناته الحقيقية ، فلا يملك الا الاستجابة لهذه الواجبات على غير ما تقتضيه مشاعره الخاصة ، يبدو هذا فى الظواهر الخلقية والدينية والسياسية والأقتصادية وغيرها من الظواهر الأجتماعية •

فالظاهرة الخلقيــة تتميز ـــ كغيرها من الظواهر الأجتماعية ـــ بقوتهــا القــاهرة التى تفرض نفسها على الأفراد ، وتحدد ســلوكهم وتفكيرهم وعواطفهم معا ، ومن حاول مقاومة هذا القهر والخروج على ما تقتضــيه ظاهرة خلقية ، استهدف لسخط المجتمع واستهجانه، وعرض نفسه لانتقامه، وقد تكون العقوبة التى تناله مادية تبدو فى العقوبات التى تفرضها قوانين مجتمعه ، وقد تكون أدبية تبدو فى استهجان الجمهور واحتقاره ، وقــد يذعن الفرد لسلطان المجتمع راضيا مختارا ، فلا يدل هذا على أن سلوكه صادر عن ذاته ، بمحض تفكيره ومسايرته لعواطفه ، بل ان هذا يشهد بأن الفرد فى هذه الحالة يذعن لسلطان المجتمع وتقاليده ومعتقداته دون تفكير فى مقاومته أو محاولة الاصطدام معه، وللظواهر الخلقية سلطانها الذى يفرض نفسه على كل انسان ، من هنا يبدو الالزام الخلقى ـــ فى معنى جديد ـــ ليس الضمير الذى يتحدث عنه الحدسيون من الأخلاقيين نشاطا يصدر عن ذات الانسان ، وليس تعبيرا عن القيم المطلقة فى تصور الانسان ، بل ان الضمير كما يبدو فى الفرد ، هو مجرد صدى للقواعد العامة التى ارتضاها المجتمع وانتهى اليها السلوك الجمعى فيه ، وهى تفرض نفسها على كل فرد وتحدد سلوكه نحو غيره من أفراد المجتمع ، ومن ثم كان الضمير فى رأى هؤلاء الاجتماعيين ـــ الذين يمثلون الفلسفة الوضعية فى الأخلاق ـــ يعكس بيئة المجتمع ـــ اجتماعية كانت أو اقتصادية أو دينية أو ثقافية ـــ فى هذا الضمير تلتقى القواعد والقيم التى تنشأ فى المجتمع ، بمعنى ان الفــرد لا يوجدها ولكنه يتلقاها عن مجتمعه ويخضع لها راضيا أو كارها ، بهــذا يصبح المجتمع المصدر الوحيد للقيم الانسانية على نحو ما أشرنا من قبل •

ويرى (دوركايم) أن شروط الفعل الخلقى أن يأتيه صاحبه وفق قانون مفروض ، وأن يقوم على الغيرية والتضحية ، وليس على الأنانيـة وحب الذات ، وأن يكون صادرا عن ارادة ، وهذه الخصائص الثلاث من خلق المجتمع ، فالصـفة الأولى تبدو فى النظام الذى تفرضه كل جمـاعة على أفرادها ، والثانية وليدة اخلاص الفرد للمجتمع الذى ينتمى اليه ، وهو اخلاص" تفرضه الحياة الأجتماعية على أفرادها ، والصفة الثالثة مرجعهاالى شعور الفرد بأنه يفيد من وجوده مع غيره فى مجتمع أكثر مما يفيد اذا كان منفردا منعزلا عن الناس ٠

وجاء (ليفى بريل) فوضع — فى ضوء هذه الدراسـات — المشكلة الخلقية فى صورة أنضج وأكمل ، وان لم تخرج فى جملتها عما أسلفناه ، الا أنه زاد مجالها تحديدا ، وأبان عن مناهج البحث فيهـا وبهـذا ألغى التصور الفلسفى القديم لهذه المشكلة ، ولعل فيما أسلفناه ما يكفى بيانا للتصور الوضعى الجديد ، ولعلنا — بعد الذى قلناه فى هـذا الصدد — لا نخطىء مكان الالزام الخلقى من هذا التصور الجديد ، انه ليس الالزام الذى يتمثل فى استجابة الفرد لمثل أعلى صادر عن ذاته أو عن فرد آخر — بالغا ما بلغ سداد تفكيره وعمق فلسفته — ولكنـه الزام واقعى يعبر عن ضغط المجتمع على الفرد ، واستجابة الفرد لهذا القهر راضيا أو كارها ٠

تعقيب :

نلاحظ أن هذا المذهب يصف الواقع ويقرر ماهو كائن بالفعـل ، ولا يرتقى قط الى دراسة (ما ينبغى أن يكون) لأن الوضعيين ينكرون امكان دراسته على اعتبار أنه لا يخضـع لمناهج البحث التجريبى ، ولكـن علم الأخلاق — فى النظرة التقليدية — وظيفته أن يدرس ما ينبغى أن يكون ، ليضع المثل الأعلى الذى يسير فى ضوئه سلوك الانسـان ، من هنا أمكن القول بأن المثالية الأخلاقية تمرد" على القيم الهزيلة الشائعة ، وثورة على الأوضاع المريضة الفاشية فى المجتمع ، وهذه المثالية ضرورية لأنهـا هى وحدها التى تتطور بالمجتمع وتحمله على جناحها الى الكمال المنشـود ،

ويترتب على هذا أن يكون للالزام فى المثالية الأخلاقية معنى يختلف كل الأختلاف عن معنـــاه فى المذهب الوضعى ، فالالزام الوضعى تعبير عن عبودية الفرد للمجتمع ، والالزام المثالى — بمعناه التقليدى — يعبر عن تمرد الفرد على القيم البالية الفاشية فى المجتمع ، وتطلعه الى الرقى فى ضـــوء مثل أعلى رسمه لنفسه أو اعتنقه عن غيره عن اقتناع ورضا واختيار ، ومن ثم أصبح الفرد يتصرف بوحى ذاته ، وليست تصرفاته مجرد صدى للضمير الجمعى .

وتبدو مغالاة الوضـعيين فى تصوير المجتمع المصدر الوحيـد للقيم الأخلاقية وغيرها عند الفرد ، مع أن الواقع أن للفرد نصـيبه الملحوظ فى وضـع هذه القيم ، وقد غالى خصوم هـذا الرأى فذهب أمثال توماس كارلايل + ١٨٨١ T. Carlyle الى أن الأفراد (الأبطال بتعبير أدق) هم صانعوا المجتمعات وبناة حضارتها وأصحاب الفضل الأول فى رقيها وتقدمها ، وفى كلا الرأيين غلو يخرجه عن الصواب ، ولو صح ما يقوله الوضعيون من أن الفرد يعكس ضمير المجتمع ولا يزيد على هذا شـيئا لتعذر ظهور مصلح أو قديس ، وان احتال الاجتماعيون على تفسير هذه الظاهرة فقالوا ان مثل هذا المصلح أو القديس يسبق عصره الى معرفة الاتجاه الذى يؤدى بالمجتمع الى التطور والرقى ..! والواقع أن هناك تفاعلا متبادلا بين الفرد والمجتمع ، ولا يتنافى القول بالتأثير المتبادل بينهما مع القول بنصيب الفرد الملحوظ فى وضع المثل العليا ، ورد الالزام الخلقى الى الفرد ، وتحرير هذا الفرد من عبوديته للمجتمـع ، حتى يستقيم كيان الأخلاقيـة التى تقيم المسئولية الخلقية على أساس من توافر التعقل وحرية الاختيار .

رأينا فى اجمال مكان الالزام الخلقى عامة فى أظهـر مذاهب الاتجـاه التجريبى الحديث فى فلسفة الأخلاق ، واسـتيفاء لدراسة هذا الاتجاه ، وتتمة لما ذكرناه عنا لنفعيين والوضعيين خاصة نعقب بكلمـة عن مكان الالزام الخلقى فى علمى النفس والاجتماع :

(د) مكان الالزام الخلقي من علم النفس

قام المذهب النفعي ومكان الالزام منه ، على أساس من تحليل الطبيعة البشرية ومبلغ تأثرها بما ينتابها من لذة أو ألم ، وما يصـيب صاحبها من منافع أو يحيق به من مضار ، أى أن أساس الاتجاه النفعي كان سيكولوچيا نفسيا ، كما كان أساس الاتجاه الوضعى أنثرپولوچيا اجتماعيـا ، ولكن المحدثين من علماء النفس والاجتماع قد ألقوا على هذين الاتجاهين ضوءا زادهما وضوحا ، وسنعرض الاتجاه السيكولوچى كما يبدو عند أتباع مدرسة التحليل النفسى لانهم كانوا أكثر علماء النفس حرصا على دراسة الضمير وتحليل الالزام الخلقى الصادر عنه، ويتلخص رأيهم فى أن الشعور بالاثم ، والنزوع الى فعل الخير ، مرجعهما الى آثار نشـأت عن أحداث وقعت فى الطفولة الباكرة (ونسيها أصحابها بمرور الزمن ، فاستقرت فى اللاشعور عن طريق الكبت) والى تعاليم دينية وخلقية واجتماعية تلقاهـا الطفل منذ طفولته ، وعن هذه المكنونات يصدر الشـعور بالالم وتأنيب الضمير ، واستهجانه للخطيئة ، والاحساس بالندم ، والانسـان لا يشعر بمحتويات اللاشعور لأنها تنشـأ عن الكبت وتختفى تفاديا للألم الناجم عن ذكرها ، وان كانت تعبر عن نفسها فى أقوال واضحة مشعور بها نسميها خطأ (أحكاما خلقية) ويرى (فرويد) +١٩٣٩ S. FREUD — منشىء مدرسة التحليل النفسى — أن العقـل — وان كان وحدة غير مجـزأة — يتألف نظريا من : جزء فطرى موروث هو الدوافع الفطرية (الغرائز) فى صورتها الهمجية ، وجزء مكتسب هو العمليات العقلية المكبوتة ، ويسمى هذين بالذات السفلى أو (الهو ID) وهى مصدر النشاط ومبعث الحيوية ، ولكنها عمياء بمعنى أنها لا تميز بين خير وشر ، ولا تفرق بين حق وباطل ، فهى عند ما تزاول نشاطها لا تعبأ بقـوانين المنطق ولا تكترث بمبـادىء الأخلاق ولا تهتم بمقتضيات الواقع ، ولا يتحكم فى توجيهها الا مبـدأ اللذة ، بمعنى أنها تحقق اللذة حين تزاول نشاطها ، فاذا عاقها عن مباشرته عائق أثارت فى النفس ألما ، وبهذا نرى أن الطفـــل اذا أثير فيـه دافع التملك أفرغ وسعه فى اغتصاب كل ما يقع تحت يده واقتنائه دون اكتراث

بحق الملكيــة ، واذا أثير فيــه دافع المقــاتلة بادر بارضـــائه بالتدمير والتخريب ونحوه مساقا باللذة الناجمة عن ارضائها ، من غير أن يعبأ بمبدأ خلقى أو وضع قانونى أو غير ذلك •

ولكن الطفل يفطن الى أنه يعيش فى بيئة اجتماعية ، ويتصل بأهلهــا ويتأثر بها تأثرا مباشرا عن طريق ادراكه وشعوره ، يأخذ جـزء من ذاته السفلى فى الاتصال بالعالم الخارجى ويخضع لمقتضياته ، هذا هو مانسميه بالذات (الواقعية) EGO يتحكم فى نشاطها مبدأ الواقع لا مبدأ اللذة ، وهى تهيمن على حركات صاحبها الارادية وتعمل على حفظ ذاته ، وتشرف على ميوله الفطرية التى تصدر عن ذاته السفلى ، وتتيح اشباع بعضهــا وكبت (قمع) ما ترى انه يتنافى مع الآداب العــامة وينبو عن مقتضيات العرف الاجتمــاعى ، ومن ثم كانت هذه الذات تمثــل الحكمة والاتزان وسداد التفكير، وبها يتوقف الانسان عن ارضاء غريزةتثير اللذة فى نفسه، متى كان ارضاؤها متنافيا مع المحيط الاجتماعى الــذى يعيش فيه ، انها تحاول أن توفق بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، بين نزعات الذات السفلى ومطالب المجتمع الذى ينتمى اليه الانسان ، وهى تهتدى فى هذا التوفيق بهدى الأنبياء والآباء والمعلمين والمصلحين ومن اليهم •

هذه الذات تتمثل فى هؤلاء الذين ميزوا لصاحبها منذ حداثته بين الخير والشر ، وفرقوا له بين الحق والباطل ، أو الصواب والخطأ ، انها تتقمص شخصيتهم وبهذا تتحول صورهم الى سلطة باطنية نفسية ، تبدو فى جزء من الذات نسميه بالذات العليا أو المثالية SUPER OR IDEAL EGO وبعد أن كان الأب أو المعلم هو الذى يأمر الطفل بأن يأتى أفعالا بعينها ، وينهاه عن ارتكاب أفعال أخرى ، انتقلت سلطة الأب أو من يمثــله الى الذات العليا ، فأخذت تشرف على نشــاط الذات ، وأصــبحت الأوامر والنواهى تصدر عن باطن النفس بعد أن كان الانسان يتلقاها عن سلطة خارج ذاته ، بهذا أدرك الانسان بباعث من ذاته (ما ينبغى) أنيكون عليه سلوكه ، يشعر بصوت يدوى فى باطنه ويناديه بتجنب الشر واتيان الخير ، فان استجاب لهذا النداء ارتاح بالا وطاب نفسا ، وان أشاح عنه وعصيه

استشعر الضيق وساوره القلق ، وهذا هو ما يسميه الأخلاقيون بالضمير ، وهو ينمو بنمو ما يكتنف صاحبه من تعاليم الأخلاق وقواعد الدين وتقاليد المجتمع ، هذا الضمير — باعتباره وظيفة من وظائف الذات المثالية — هو الذى يفرض رقابته على مكنونات الذات السفلى ، وينشأ بينهما صراع ، لأن هذه المكنونات بما تتضمن من نزعات شريرة ورغبات نابيـة وغرائز شاردة جامحة ، لا تساير العرف الاجتماعى وآدابه ، فهى تريد أن تقهر هذا الضمير وتغادر سجنها ليتسنى لها أن تزاول نشاطها فى حياتنا الشعورية ، ويأبى الضمير — لاشعوريا فى أكثر الحالات — الا أن يمنعها ويبقيها بعيدة عن مجال الشعور ، والا بدا صاحبها فى نظر الناس شاذا سفيها يتصرف على غير ما ألف المجتمع ، ومن ثم يسيىء الى مركزه بين أقرانه ، ومن هنا نلاحظ أن الضمير يلح — فى ضوء ما يرتضيه من معايير الأخلاق ومبادئها ، وما يذعن لـه من مقـاييس الدين وقواعده — فى أن يكبت نزعات الـذات السفلى ويقمع رغباتها ويئد غرائزها . وقد يؤدى افراط الضمير فى الكبت الى عقد نفسية واضطرابات عصبية ، ما لم تجد الطاقة المكبوتة متنفسـا تلطف به من حدة الضغط الذى تعانيه ، وقد يبدو هذا فى حالات المرض أو التعب أو التخدير الذى يحدث أثناء النوم الطبيعى أو التنويم المغناطيسى أو نحوه مما يعطل الضمير عن أداء وظيفته .

وهذا الضمير يهيمن على تصرفات صاحبه ، يتولاه بالنقد والتقريـع ويهدده بالعقاب ، وكثيرا ما يبدى من القسوة أكثر مما كان يبديه الآباء والمعلمون الحقيقيون الذين تقمص شخصيتهم وامتص سلطتهم ، بل قـد لا يقتنع بتأنيب صاحبه على ما ارتكب من آثام ، فيحاسبه على ما يطوف بخاطره من نوايا وأفكار لم تخرج بعد الى حيز العمل ... !

هنا يبدو مصدر الالزام عند اتباع مدرسة التحليل النفسى ، فالضمير ممثلا فيما سموه بالذات العليا — أو الأنا المثالى — يمتص سلطـة الأب ومن اليه ممن أشرفوا على تربية الطفل منذ حداثتـه ، ويتقمص روحهم ويتكيف بما يتأثر به المجتمع من مبادىء خلقية ومثل اجتمـاعية وتعاليم دينية ونحوها ، يقاوم المكنونات اللاشعورية فى ذاتنا السفلى (من استعدادات

قطرية ورثناها عن أسلافنا الأولين ، وميول عدوانية انتقامية ، ورغبات جنسية نابية وغير هذا مما استقر فى الجانب المستتر فى نفوسنا) ومن هنا أمكن القول بأن الضمير هو نتيجة ترتبت على جميع أوامر النهى والكف وسائر التعاليم التى تلقاها الفرد منذ أيام طفولته ، وبهذا الضمير الذى يمثل سلطة الأب والمعلم ومن اليهما ، ويتقمص شخصيتهم ويعبر عن آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، يشعر كل انسان بالزام خلقى يحمله على اتيان الخير وتجنب الشر ، وباستجابته لهذا الالزام يطمئن نفسا ، وبعصيانه له يساوره القلق وتمضه وخزات الضمير ...

تعقيب :

هذه هى أظهر وجهات النظر السيكولوجية فى فهم الالزام الخلقى ، ولكن التحليل النفسى قد أثار حملة من النقد شنها عليه خصومه ولا سيما الأخلاقيون منهم ، ومن أظهر ماقيل فى نقده أن أهله يهملون فى الطبيعة البشرية جانبها الروحى الخلقى المشرق ، ويركزون اهتمامهم فى أوحال الذكريات النابية والميول العدوانية والرغبات الجنسية والشهوات البهيمية وما اليها بسبيل ، وحقيقة ان (الكبت) فى نظرهم من عمل الضمير الذى يعبر عن آداب المجتمع وتقاليده ، فيستبعد من تصرفات صاحبه ما يتنافى معها ، ومن ثم كان الكبت وليد صراع بين ما يشتهيه الفرد وما تقتضيه آداب المجتمع ، وهم يعترفون بأن الاسراف فى الكبت كثيرا ما يؤدى الى الشذوذ والمرض ، ومن أجل هذا حذر المتطرفون منهم من تنظيم الدوافع الطبيعية فى حياة الطفل وطالبوا بترك الرغبات والنزعات الشريرة حرة فى مزاولة نشاطها ..! وأنكر جمهرة المحللين هذا الاتهام الذى يقوض الأخلاق ويهدم مبادئها ، مستندين الى أن الحض على الكبت مرجعه الى نزعاتنا الأخلاقية ، وميولنا الجمالية ، وأن التحليل النفسى يقوم بوظيفته فى الكشف عن الحالات النفسية التى تقلق صاحبها حتى يتيسر علاجها ، من غير أن ينزع التحليل الى الاستخفاف بالآداب والتقاليد والمعتقدات ، فلا خوف من هذه الدراسة على الجانب المشرق الوضاء فى حياتنا .

ولكن التحليل النفسى يشبه التحليل الأنثروپولوچى الذى سنتحدث عنه بعد قليل — من حيث انه يهتم بدراسة ما كان وما هو كائن بالفعل ، فيرتد بالالزام القائم بالفعل الى ماضيه السحيق ليعرف نشأته ويتتبع تطوره ، دون أن يتجاوز هذه الدراسة التاريخية الى (ماينبغى أن يكون)، والالزام الخلقى فى الفلسفة التقليدية هو الذى يصدر عن قوة باطنية مفكرة فى الانسان نسميها بالضمير أو العقل أو نحو ذلك ، وليس الضمير الذى يكون صدى لآداب المجتمع ، حتى ولو كان مجتمعا مريضا يعيش على قيم هزيلة بالية !

هذا الى أن أصحاب التحليل النفسى يقومون بتحليل نفسيات الشواذ والمنحرفين من المرضى ، وقلما يعرضون لتحليل نفس سليمة ، فكيف تتوقع منهم أن يحدثونا عن الضمير الذى (يضع) مثلنا العليا ، والالزام الخلقى الذى يصدر عنه ويوجب علينا اتباع الخير وتجنب الشر ... ؟

ان الالزام الخلقى فى وضعه التقليدى الصحيح ليس هو الالزام الذى يدرسه المحللون النفسانيون بالارتداد الى ماضيه الطويل لمعرفة نشأته وتطوره ، انما هوالالزام الذى يصدر عن قوة عاقلة مفكرة تسمو بصاحبها الى حياة كريمة تلائم انسانيته .

(هـ) مكان الالزام الخلقي من علم الاجتماع

تذهب وجهة النظر الأنثروپولوچية الى رد الالزام الخلقى الى أصول غير أخلاقية ، اذ يعرض علماء الاجتماع لتحليل الأسباب التى تبرر الحكم على فعل بأنه خير ، وعلى آخر بأنه شر ، وليست الأحكام فى نظرهم الا مجرد تعبير عن وجدانات تدفع أصحابها الى استحسان أفعال واستهجان أخرى ، وتحملهم على الرضا عن سلوك يبدو فى نظرهم خيرا ، والضيق بآخر يتمثل لهم شرا ، وفى تحليلهم لهذه الوجدانات يردونها الى أصولها التى صدرت عنها ، فيرون أن التجربة الطويلة الأمد قد أثبتت أن بعض ما أقوم به من أفعال يؤدى بى الى اكتساب منافع شخصية أو تحقيق مصالح ذاتية ، أو يثير فى نفسى احساسات سارة ممتعة ، فأرضى عن هذا النوع

من الأفعال وأسميه خيرا ، وعلى عكس هذا يكون الحال فيما أسميه شرا، وقد يقال أن أسلاف قد اهتدوا الى هذه النتيجة منذ زمن طويل ، هدتهم التجربة الى أن من الأفعال ما يؤدى الى منفعة أو يحقق مصلحة فاستصوبوه وسموه خيرا ، ومن الأفعال ما قد يسبب أذى أو يحقق ألما فاستهجنوه وسموه شرا، وكان من أثر هذا أن ولد الانسان مزودا باستعداد فطرى موروث سماه علماء النفس دافعا فطريا أو (غريزة) ، وهذه الغريزة هى التى تدفع صاحبها الى استحسان أفعال واستهجان أخرى من غير تفكير فيها أو تعقل لحقيقتها ، بل دون أن يفطن الانسان الى الأسباب التى أدت فى بداية الأمر الى الشعور بالاستحسان أو الاستهجان — وهى ما يترتب على الفعل من منفعة أو ضرر — وفى ضوء هذا أخذ أصحاب الاتجاه الذاتى من الاجتماعيين وغيرهم يحللون الحاسة الخلقية التى يطلق عليها فى العادة اسم الضمير ، ولاحظوا أن التفسير السالف يصدق فى حالات الاستهجان بوجه أخص ، فالضمير يستنكر الجريمة ويستهجن ارتكابها ، ويثير فى نفس مرتكبها الندم والألم ، وقد يسأل الانسان نفسه : لماذا أشعر بالاثم وأتهيب ارتكابه ، وأرهب الخطيئة وأشفق من اتيانها .. ؟ وما مصدر هذا الالزام الباطنى الذى يوجب على أن أفعل الخير وأتجنب ارتكاب الشر ..؟ ولكنه لا يعرف لمثل هذه الأسئلة جوابا مقنعا ..!

يزيد هذا تأييدا أن المجتمعات البدائية الأولى كانت مثقلة بأوامر التحريم والكف ، بحيث كان الفرد أسير ما يقتضيه عرف مجتمعه وما تتطلبه تقاليده ، فمن ذلك أن بعض المجتمعات حرمت على شبان القبيلة أن يتزوجوا من بناتها ، وكان مرجع هذا التحريم الى أسباب من بينها ترك الاناث ليتمتع بهن رؤساء القبيلة ، ويبدو أن من العسير التدليل على أن الزواج من الأقارب يضعف الذرية بيولوجيا أو عقليا — والا لانقرضت جميع القبائل التى أباحت منذ الماضى السحيق هذا النوع من الزواج — ومع ذلك ورثت المجتمعات المتمدينة (غريزة) اشمئزاز أو نفور من زواج المحارم ، كما ورثت غير هذا من تصرفات سمتها شرا ، وأوجبت على كل فرد أن يتجنبها ، وألزمته باتيان أفعال أخرى رضيت عنها واستصوبت وقوعها .

وهكذا ذهب جمهرة الاجتماعيين الى أن الشعور بالاستحسان أو الاستهجان وليد تقليد قديم أكثر منه صدى لغريزة فطرية فى نفوس البشر، ورأوا أنا لسبب الحقيقى الذى أدى الى قيام هذا الشعور كان فى كل الحالات التماس منفعة أو اتقاء ضرر ، ولكن هذا الالزام الذى يقتضى الفرد أن يستصوب أفعالا ويستهجن أخرى ، قد تحول بمرور الزمن الطويل الى غريزة يرثها الفرد عن اسلافه ، وهى تقوم فى جذور الشعور بالاثم والتطلع الى فعل الخير ...

ويقولون ان أثر المجتمع فى حياة الفرد الاخلاقية لا يمكن انكاره ، ويبدو هذا الأثر الملحوظ حين تفترض ان قبيلة يتهدد وجودها خطر من جيران لها ، كيف تقى نفسها خطر الدمار ، وتضمن لأفرادها البقاء ..؟ ان ذلك يقتضى أبناءها أن يتصفوا بالشجاعة والعزم والاخلاص حتى يتسنى لهم الذود عن قبيلتهم والدفاع عن حياضها ، كما يقتضى نساءها أن يتمسكن بالأمانة والعفة والطهارة والوفاء لأزواجهن ، من أجل هذا تستحسن القبيلة لا محالة هذه الصفات وتستصوب التحلى بها ، كما تستنكر كل ما يتنافى معها من تصرفات وتستهجن اتيانه ، وتنزل عقابها وسخطها على من يعصى عرفها ويستخف بتقاليدها ، وقد تلقينا هذه التقاليد بعد عصور مديدة ، فأخذنا نمجد الشجعان ونكرم الذين يجاهدون لصيانة الروابط المقدسة بين أبناء الوطن ، ومحاربة كل ما يهدد التقاليد ، وأخذنا نستهجن الخيانة بين الزوجات ونستنكر النذالة والجبن ونحوه ، تلقى الانسان المتمدين هذه التقاليد وتمسك بها ، دون أن يعرف الأسباب الحقيقية التى أدت فى الماضى السحيق الى هذا التصرف ، أو يفطن الى بواعثه ودواعيه الأصلية — فيما يقول هؤلاء الأنثروبولوجيون —

وهكذا رد هؤلاء الاجتماعيون الالزام الخلقى الى أصول قديمة بعضها غير أخلاقى ، وان أقاموه على نتائج الأفعال الانسانية كما تتمثل فى وجوه النفع وأسباب الضرر .

واستيفاء لتفسير الاتجاه الاجتماعى فى تصور الالزام الخلقى نعقب بكلمة خاطفة عن التفسير المادى للالزام — كما يبدو فى الفلسفة الماركسية،

(و) مكان الالزام الخلقي فى التفسير المادى

يرى أصحاب التفسير المادى للالزام الخلقى أن المجتمعات البشرية فى أكثر مراحل التاريخ قد قامت على حكم الأغلبية بواسطة أقلية تستغل سلطانها لتحقيق مصالحها الشخصية ، وتسخر الأغلبية لخدمة هذه الأقلية التى تسن من القوانين ، وتضع من مناهج التعليم ، وتقرر من قواعد الأخلاق ما يكفل مصالحها ويحقق سيادتها ، ومن هنا اقتضت الأخلاق الناس أن يكدوا ويكدحوا لصالح حكامهم وأولى الأمر منهم ، وقديما عرف السوفسطائية العدالة بأنها (مصلحة الأقوى) وذهب جمهرة التجريبيين من الأخلاقيين الى أن الخير والشر يتغيران بتغير الزمان والمكان، ويختلفان باختلاف الظروف والأحوال ، فما يعتبر اليوم خيرا ربما كان بالأمس شرا ، وما ظنه اليهود شرا عده العرب خيرا ، وليس ثمة شر مطلق ولا خير مطلق ، بل توجد قواعد وقوانين وأحكام وعواطف تعكس حاجات الطبقة الحاكمة ومصالحها ، ومن ثم كان لكل طبقة مبادئها العليا ومثلها الحسنى ، أما الفلسفة الماركسية فقد سلمت بوجود قيم مطلقة ، فرأت أن التعاون مثلا خير مطلق لا يتوقف على زمان دون زمان أو مكان دون مكان، وأن ماينتافى مع التعاون شر مطلق ، اذ لم يحدث فى تاريخ البشرية أن اعتبر مجتمع من المجتمعات البشرية التعاون شرا ، أو عد ما يعوقه خيرا ، وقد صرحت الماركسية بأن أخص ما يميز الأخلاقية عند الطبقة الوسطى (الحاكمة) حرصها على الملكية الخاصة ، ملكية الانسان لنفسه وماله ، ورأت ان كل ما يعين على حفظ الملكية فهو خير ، وكل ما يهددها فهو شر ، خيانة الزوجة شر لأنها عدوان على حق الزوج فى الاستئثار بزوجته ، واغتصاب المزارع لمحصولات جاره شر لأنه تهديد لملكية أرضه، واختطاف طعام من صاحبه ولو كان لسد المرمق شر لأنه عدوان على ملكية صاحب الطعام لطعامه ... ولا تثير الشيوعية ذعر الناس وفزعهم الا لأنها تهدد معانى الملكية فى مجال التقاليد والأخلاق الرجعية والعقائد وسائر مايقدسه الناس ويحرصون على صيانته مما يعوق مصالح الطبقة الحاكمة، واللص لا يمكن أن يوجد فى مجتمع ليس فيه ملاك .. !

وهكذا أرجعت الماركسية أكثر العواطف الخلقية الى أوضاع مادية اجتماعية ، هى اعتبارات المنفعة الاقتصادية التى كانت النبع الذى استقى منه الناس معانى الخير والشر ، ومفهومات الحق الباطل ، ودلالات الكمال والنقص ، ومن هنا يرتد الالزام الخلقى فى نظر أصحاب هذا الاتجاه الى ما ينجم عن أفعالنا من منافع أو مضار تنال من نظام العلاقات الاجتماعية القائمة ، والانسان يشعر بالزام خلقى يحمله على أن يقدم على كل تصرف يساير مصلحة الطبقة ، ويتجنب كل فعل يهدد هذه المصلحة ويغير هذا لا يكون الزام .. !

فى ضوء هذا الحديث عن الوضع الطبقى والوعى به والحرص على المصالح المترتبة عليه تتطور المشاعر والعواطف الأخلاقية ، ويتشكل الرأى العام وتتغير الشرائع والقوانين ، ومن هنا اختلفت الأحكام الخلقية التى تصدر على الفعل الواحد باختلاف أهليها وظروفهم ، لأن هذه الأحكام والعواطف الخلقية ليست الا مجرد تبريرات عقلية لحاجات ورغبات الطبقة التى تفيد منها .

تعقيب :

ليس لنا من تعقيب على الاتجاه الاجتماعى والمادى فى تفسير الالزام الخلقى أكثر مما أشرنا اليه فى تعقيباتنا السالفة على مذاهب التجريبين ولا سيما الوضعيين منهم ، ان الالزام الذى تعنى بدراسته فلسفة الأخلاق التقليدية هوا لذى يتجلى فى المثال الذى تضعه تعبيرا عن كمال مرجو ، وليس الذى ينشأ وليد حياة اجتماعية أو اقتصادية معينة ، ولا يتنافى هذا مع ارتباط الالزام بالواقع وظروفه ، ومن ثم فانه لا يتطلب دراسة تاريخية تفسر نشأته وتتبع تطوره ، وان اقتضى وضعه دراسة مستنيرة تفسر طبيعته ومدى ملاءمته للطبيعة البشرية وامكانياتها ، اذ فى ضوء فهمنا للطبيعة الانسانية وامكانياتها ، نستطيع أن نضع مثلنا الأعلى ، من أجل هذا لا تستغنى فلسفة الأخلاق عن فهم الانسان كما تصفه بالفعل علوم النفس والاجتماع والحياة وغيرها من العلوم الانسانية التى تتعاون على فهم

الانسان كما هو كائن بالفعل ، وليس كما ينبغى أن يكون ، ولكن فلسفة الأخلاق فى وضعها التقليدى لا تقف عند فهم الانسان كما هو كائن ، بل تتجاوز ـ بحكم وظيفتها ـ واقعه الأليم ، لترسم له المثال الذى يرتفع به الى الكمال . وكثيرا ما يكون هذا المثال ، تصحيحا للاوضاع الخاطئة فى حياة الناس ، أو هو تمرد على القيم الهزيلة والمثل السقيمة التى يدين بها الانسان فعلا متى عاش فى مجتمع مريض ـ كما قلنا فى تعقيبنا على المذهب الوضعى بوجه خاص .

ومع كل ما يمكن أن يقال فى نقد مذاهب التجريبيين ومآخذ موقفهم من الالزام الخلقى ، تلاحظ أنها قد كشفت عن ثروة من الحقائق أفادت فلاسفة الأخلاق وأعانتهم على فهم الطبيعة البشرية وتقدير امكانياتها ، وما كان فى وسع أحد منهم أن يرسم للبشرية مثلا أعلى جديرا بالبقاء مالم يكن على بينة من هذه الآفاق التى ارتادها هؤلاء التجريبيون وكشفوا عن مناطقها المجهولة ، وحسبنا أن نذكر القارىء بقطرة من فيض فضلهم :

كشف النفعيون عن دوافع الأفعال الانسانية فى طبيعة البشر ، وحددوا مكان اللذة والألم من تصرفات الانسان ، وأكد التطوريون منهم أثر التطور فى حياة المبادىء الخلقية ونموها وتغيرها ، كما لفت الوضعيون الأنظار الى ضرورة الحياة الاجتماعية لقيام المبادىء الخلقية ، لأن الانسان لا يحيا فردا منعزلا عن غيره من الناس ، والا لاستغنى عن المثل العليا فى تدبير حياته الانسانية ، وأبان المحللون النفسانيون والأنثروپولوچيون وأصحاب التفسير المادى عن كنوز من حقائق الطبيعة البشرية كما تتمثل فى حياة الجنس وحياة الفرد معا ... وما نظن أن فلسفة الأخلاق التقليدية كان يمكن أن تستقيم صحيحة سليمة بغير فهم لهذه الحقائق وغيرها مما كشفه الفلاسفة التجريبيون ، وهل يتيسر لفيلسوف أن يضع مثلا أعلى لسلوك الانسان اذا لم يكن على علم بامكانيات طبيعته .. ؟

حسبنا هذا عن موقف التجريبيين من الالزام الخلقى ، ولنعقب بكلمة نكشف بها عن موقف الحدسيين من هذا الالزام :

الفصل الثالث

موقف الحدسيين من الالزام الخلقي

تمهيد فى مذهب الحدس الأخلاقى ــ (أ) الالزام عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الاســلام ــ (ب) الالزام عنــد أفلاطونيى كامبردج فى انجلترا والمعتزلة فى الاسلام ــ (جـ) مكان الالزام من مذهب الحاسة الخلقية ــ تعقيب ــ (ء) مكان الالزام من مذهب الضمير ــ تعقيب ــ (هـ) مكان الالزام فى مذهب الواجب ــ تعقيب ــ (و) الالزام فى مثالية المحدثين والمعاصرين ــ خاتمة

تمهيد فى مذهب الحدس الأخلاقى :

اختلف الفلاسفة فى فهمهم لطبيعة المعرفة الانسانية وأدوات ادراكها ، فذهب فريق الى أن العلم بالحقائق لا يجىء عن طريق الحواس كما يقول التجريبيون ، ولا عن طريق التأمل العقلى كما يقــول العقليون ، وانما يتوصل الانسان الى المعرفة اليقينية عن طريق حاســة ســادسة سموها بالحدس ، ــ وهى غير التخمين وأقرب ما تكون الى الالهام ــ وذهبوا الى ان الانسان يولد مزودا بأفكار فطرية وحقائق بسيطة تدرك بالحدس ادراكا مباشرا دفعة واحدة من غير مقدمات تسلم اليها ، وبغير الاستعانة بالتجربة الحسية أو التأمل العقلى، وعن هذه الحقائق البسيطة التى تدرك بهذا النور الفطرى يتمكن الانسان من استنباط حقائق أخــرى مركبة ، وأصحاب هذا الاتجاه هم الحدسيون ، ومنهم طائفة سموا بالحدســيين العقليين لانهم سلموا بدور الحدس فى ادراك الحقائق ثم غالوا فى تقديرهم لقيمة الاستدلالات العقلية التى تقوم على قوانين العقل العامة ،وقد امتد هذا المذهب الابستمولوجى ــ أى المتصل بنظرية المعرفة ــ بفرعيــه : الحدسى الخــالص والحدسى العقلى ، فشمل نطــاق الأخــلاق ، فرأى الحدسيون أن الانسان يولد مزودا بقوة (ملكة) خلقية مغروسة فيه بالفطرة ، تمكنه من التمييز بين الخير والشر مجردا عن مصالحه الشخصية وأهوائه الذاتية ، وصرحوا بأن فكرة الخــير تقترن بالزام خلقى يوجب اتباعها ، كما أن فكرة الشر يصاحبها الزام يقضى بتجنبها ، وهذه القــوة

الخلقية — وهى الضمير أو مايحمل معناه — عامة يشترك فيها جميع الناس فى كل زمان ومكان — وان تفاوت حظهم منها قوة وضعفا — واشتراك جميع الناس فيها برر القول بأن فى وسع فلاسفة الأخلاق أن يخضعوا الافعال الانسانية لقوانين عامة ومبادىء مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ، وان يضعوا لقياس خيرية الأفعال وشريتها مقاييس ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهكذا أصبح الخير فى نظرهم (ضرورة عقليــة) وادراكه انما يكون بالحدس الذى يدرك البديهيات الرياضية — وهى عند الرياضــيين واضحة بذاتها وصــادقة بالضرورة ، ومن ثم كانت فى غير حاجــة الى برهان — ومن هنا كانت الأفعال الانسانية فى رأيهم خيرا فى ذاتها أو شرا فى ذاتها ، بصرف النظر عما يترتب عليها من وجوه النفع أو أسباب الضرر ، ومن غير اعتبار لنتائجها وآثارها ، — لاذة كانت أو أليمة ، ولا يمكن أن ينتهى الجدل بشأن هذه الأفعال الى تغيير حقيقتها ، لأن خيريتها أو شريتها قائمة فى طبيعتها ، — على نحو ما سنعرف بالتفصيل بعد قليل — والاداة التى تدرك بها خيرية الأفعال وشريتها هى الضمير أو الحاسة الخلقية فيما تسمى أحيانا ، ومكان هذه الحاسة الحدسية فى عالم الأخلاق يشبه مكان النظر فى عالم المرئيات أو السمع فى عالم الأصوات أو اللسان فى عالم المذوقات .. ان العــين تمكن صاحبها من التمييز بين المناظر الجميلة والمنــاظر القبيحة ، والأنف تيسر له التفرقة بين الروائح الزكية والروائح الكريهة ، واللسان يهديه الى التفرقة بين الطعوم اللذيذة والطعوم البغيضة .. وكذلك الضمير أو الحاسة السادسة فى عالم الأخلاق ، تمكن صاحبها من التمييز بين الأفعال الخيرة أو الصائبة ، والأفعال السيئة أو الخاطئة ، واذا كان الانسان الذى يميز بين المنظر الجميل والمنظر القبيح ، وبين الرائحة الزكية والرائحــة الخبيثة ، لا يستطيع أن يفسر بعقله ومنطقه لماذا كان المنظر الجميل جميلا والقبيح قبيحا ، ولماذا كانت الرائحة الزكية زكية محببة الى النفس ، والرائحة الخبيثة خبيثة منفرة بغيضة الى النفس ، ولا يعرف لماذا كان طعم الفاكهة لذيذا وطعم الدواء المر كريها .. فكذلك الحال عند صاحب الضــمير ، انه يميز بين الخير والشر ، ولكنه لا يعرف لماذا كانت الأفعــال الخيرة

خيرة ، ولماذا كانت الأفعال السيئة سيئة... وبذلك تكون أحكام الضمير مطلقة لا تقبل تحليلا ولا تحتمل تفسيرا .

ويستشهد أصحاب هذه الوجهة من النظر بأن الأطفال وغير المتعلمين من الناس من عادتهم أن يصدروا على الأفعال الانسانية أحكاما خلقيـة مباشرة ، من غير أن يترددوا فى اصـدارها ، أو يتعقلـوا — فى اناة — مبرراتها ، فالمرأة القروية تنفر من مجـون الخليعات من بنات المـدن ، والخادم تحتقر سيدتها المستهترة ، دون أن تبنى احـداهما حكمها على التفكير فى الآثار والنتائج الاجتماعية التى يحتمل أن تترتب على شيوع الخلاعة وفشو المجون بين النساء ، انما تبادر كل منهما متى رأت مظاهر الاستهتار الى اصدار حكمها بالنفور من نتائجه وآثاره ، دون أن تقيم الحكم على سلسلة معقـدة من الاستدلالات العقلية ، أى أن حاسـتها الخلقية أو ضميرها يسـتجيب لشعورها الحدسى باستهجان السـلوك الخاطىء ، والنفور من آثاره ، وشـبيه بهذا أن يزجر الطفـل فى بعض الأحيان زميلا له ينتزع جناح طائر ضعيف ، أو يعذب قطة صغيرة لا حول لها ولا قوة ، ان الطفل لا يعرف القاعدة الخلقية التى تقول : ان الرحمة خير من القسوة ، ولكنه يشعر حدسيا بأن من المستهجن أن تعانى الكائنات الحية وتتألم من غير مبرر يوجب ايلامها .

وعن هذا الضمير المقيم فى نفس الانسان ينشـأ الزام خلقى يوجب على كل انسان أن يتصرف بوحيه، وأن يسـتجيب لندائه ولا يعصى له أمرا ، ومن ثم يصدر الالزام عند أصحاب هذا الاتجاه عن باطن الذات ولا يملى على الانسان من خارج .

ولعل هذا الاتجاه فى تفسير الأخلاقية أوسـع اتجاهات الأخلاقيين شيوعا ، فهو صدى ما يتردد فى نفس الرجل العادى الذى لم يفلسـفه نظرته الى الخير والشر ، ولم يدرس الأخلاقية دراسة نظرية مجردة ، بل هو اتجاه يلائم عامة المتدينين من الناس من حيث انهم يسلمون بوجود الضمير ، وان كانوا يوحدون فى العادة بينه وبين صوت الله ،وهذا ما لم يسلم به الكثيرون من الحدسيين .

وأصحاب هذا الاتجاه على اتفاق فى أن هذا الضمير وان كان فطريا فى نفوس البشر ، الا انهم يقولون ان من الممكن تهذيبه وتنميته فى نفس الانسان ، على اعتبار أن الضمير الناضـج عند الرجل المتمـدين يمكن التعويل عليه أكثر مما يمكن التعويل على بصيرة الرجل الهمجى ، ولكن بالغا ما بلغ نمو الضمير عند الرجل المتمدين فان أحكامه على الخير والشر ، والصواب والخطأ ، تتخذ على الدوام صورة الأحكام الحدسية المباشرة المطلقة التى لا تتقيد بزمان دون زمان ولا تختلف فى مكان عنها فى مكان ــ أو هكذا يقول الحدسيون

ويتخذ الالزام الخلقى عند أصحاب هذا الاتجاه صـورا شتى ، تتفق كلها فى الأصول السالفة الذكر بوجه عام، وان اختلفت بعد هذا فى فروعها وتفاصيلها ، فمن الحدسيين من يرد الالزام الى الضمير موحدا مع صوت الله ، ومنهم من يرده الى طبيعة الأفعال الانسانية كما يتصورها العقل ، ومن هؤلاء من أرجعه الى ما سموه بالحاسة الخلقية ، ومنهم من رده الى الضمير ، ومنهم من أقامه فى طبيعة العقل البشرى ، يمثل الاتجاه الاول ــ توحيد الضمير مع صـوت الله ــ متأخـرو علماء اللاهوت فى اوربا ، ويقابلهم فى الاسلام أهل السلف ، ويؤيد الاتجـاه الثانى وهو تعليق الأخلاقية على طبيعة الأفعال الانسانية ، أفلاطونيو كامبردج فى انجلترا ، ويقابلهم فى الاسـلام المعتزلة ، ويزكى الاتجاه الثالث أصحـاب مذهب الحاسة الخلقية ، وينتصر للاتجاه الرابع أتباع مذهب الضمير ، ويقول بالاتجاه الخامس : « كانط » KANT وأتباعه من الحدسيين العقليين ، ومع هذه الوجوه من الخلافات الفرعية تلتقى هـذه المذاهب كلها عند أصول أسلفنا بيان أظهرها ، فلنقف عند كل مذهب من هذه المذاهب لنرى مكان الالزام الخلقى منه :

(١) الالزام عند علمـاء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الاسلام :

كان الالزام الخلقى عند متأخرى علماء اللاهوت فى الغرب وأهـل السلف فى الاسلام ، يرتد الى الله تعالى باعتباره السلطة المشرعة العليا فى

حياة الانسان ، فذهب رجال اللاهوت المسيحى الى أن الأخلاق تقوم على مجرد ارادة الله وحكمه الذى لا راد له ، فالخير هو ما أراد الله أن يكون خيرا ، والشر ما قضى الله أن يكون شرا، ولو قضى الله بعكس هذا لكان ما أراد ، وفى وسع العقل أن يكشف بطبيعته عن خيرية الأفعاله وشريتها ، ويغتبط حين يدرك أن ما اهتدى اليه مساير لارادة الله متفق مع قضائه تعالى ، وان لم يوجد فعل يمكن اعتباره خيرا فى ذاته أو شرا فى ذاته — فخالفوا الحدسيين الخلص فى ذلك — ومن هنا تجلت الأخلاقية مرهونة بارادة الله .

وعرف هذا الاتجاه فى الاسلام ، قبل أن يعرفه الأوربيون ، أيده أهل السلف حين قالوا ان الخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه ، والشر هو ما قبحه الشرع وذم أهله ، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيرا ، ولو نهى عن الصدق لكان شرا ، ليس بين الأفعال الانسانية ما يمكن اعتباره خيرا فى ذاته أو شرا فى ذاته ،يشهد بهذا أن القتل قد يذم وقد يستحب ، يذم حين يرتكب بغير موجب ، ويمتدح حين يكون قصاصا ، ولو كان شرا فى ذاته ما تغير حكمنا عليه بتغير الظروف ، أو اختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهكذا ارتد الالزام الخلقى عند أتباع هذا الاتجاه الى سلطة تقوم خارج الذات ، وتتمثل فى وعد الله ووعيده ، فى ثوابه وعقابه ، أو جنته وجحيمه ومع هذا الخلاف الذى يبدو بين أصحاب هذا الاتجاه وبين الحدسيين الخلص ، كان دعاة هذا الاتجاه يرون أن الانسان بفطرته وطبيعته يدرك الحدود التى أقامها الله للتفرقة بين الخير والشر ، لأن أوامر الله ونواهيه تساير طبائع البشر وتتمشى مع فطرهم ،ومن هنا أمكن للقائلين بهذا الاتجاه أن يوحدوا بين الضمير وصوت الله .

(ب) الالزام عند أفلاطونيي كامبردج فى انجلترا والمعتزلة فى الاسلام :

من الفلاسفة من سلم مع هؤلاء فى رد الالزام الخلقى الى سلطة تقوم خارج الذات ، ولكنه وضعها فى يد الدولة أو الحاكم السياسى المستبد ، انتصر لهذا الرأى الفيلسوف الانجليزى الحسى « توماس

هوبز » +١٦٧٩ T. HOBBES اذ أقام مذهبه الأخلاقى على مبدأ الأنانية ، فصرح بأن من الطبيعى ومن ثم يكون من المعقول أن يكون الغرض من سلوك الانسان حفظ حياته وتحقيق لذاته ، ولا شىء سوى ذلك ، ورأى أن الأخلاق الاجتماعية تقوم على القوانين والنظم التى تضعها السلطة السياسية المستبدة ، ومعنى هذا أن الخير والشر يتغيران بتغير هذه السلطة وظروف أهلها ، فكان هذا الاتجاه مثار حملات من النقد شنها معاصروه وخلفاؤه من فلاسفة الأخلاق ، وفى أثناء هذه الحملات نشأ المذهب الحدسى الحديث فى انجلترا بوجه خاص ، اتفق خصوم هوبز من الحدسيين على رد الالزام الخلقى الى باطن الذات ، ثم اختلفوا فى السلطة التى تمثل هذا الالزام ، فكان العقل أو الضمير أو الحاسة الخلقية أو نحوها مما سنراه مفصلا فى مذاهب الحدسيين والعقليين منهم بعد قليل .

وكان من معاصرى هوبز طائفة من فلاسفة الانجليز الحدسيين العقليين هم أفلاطونيو كامبردج فى القرن السابع عشر ، أنكروا رد الالزام الخلقى الى الحاكم المستبد بما يفرض على مواطنيه من عقوبات ، أو يغريهم به من مكافآت ، وهاجموا فكرة الأنانية أساسا للأخلاقية ، واعتبروا الخير والشر صفتين قائمتين فى طبيعة الأفعال الانسانية ، وليستا من صنع الانسان ، والعقل هو الذى يكشف خصائص الأفعال الانسانية ويعرف صفاتها الذاتية ، فيتبين بهذا ما ثوى فيها من خيرية أو شرية ، وحسبنا فى بيان رأيهم أن نعرض فى ايجاز الى موقف كبيرهم «كدويرث» +١٦٨٨ CUDWORTH

كان كدويرث يقول ردا على أمثال هوبز : ان الفروق التى تميز بين الخير والشر تقوم فى طبيعة الأفعال الانسانية منذ الأزل ، انها ليست من صنع الانسان ولا من وضع الله ، ليس الناس هم الذين اصطلحوا على أن هذا الفعل خير فكان خيرا ، وعلى أن ذاك الفعل شر فكان شرا ، لان التفرقة بين الخير والشر حقيقة موضوعية بعيدة عن كل ارادة ، ولا تدرك هذه الفروق بالحواس ، انما تدرك بالحدس العقلى الذى ينبعث فى نفوس الناس وفطرهم نورا يهديهم سواء السبيل ، أى أن التمييز بين الخير والشر

لا يستقيه الانسان من تجاربه ولا يستمد القدرة عليه من معلم أو كتاب ، ولا يحتاج للتوصل اليه الى مقدمات يستنبط منها العقل هذه التفرقة ، ان الفعل الخير يكون خيرا لأن فىطبيعته ما يحتم وصفه بالخيرية ، وعلى عكسه يكون الفعل الخاطىء ، فالقتل فى طبيعته من العـدوان ما يحتم اعتباره شرا ، والتضحية فى طبيعتها من البذلمايوجب اعتبارها خيرا .... وهلم جرا ، وليس فى وسع انسان أن يجعل الخير شرا أو الشر خيرا ، كما انه لا يستطيع أن يجعل من الشكل الذى ليست له ثلاث زوايا مثلثا ، فالالزام هنا مرجعه الى طبائع الأفعال الانسانية كما تدرك بالحدس العقلى، وهكذا يصبح الفعل خيرا فى ذاته أو شرا فى ذاته ، كما تصبح خيريته أو شريته مطلقـة لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، ولا تتغير بتغـير الظروف والأحوال .

هذا اتجاه قال بمجمله « المعتزلة » من مفكرى الاسلام قبل ان يقول به أفلاطونيو كامبردج ، اذ أنكر المعتزلة رأى أهل السلف ، كمـا أنكر افلاطونيو كامبردج رأى متأخرى علماء اللاهوت من ناحية ، ورأى أتباع المدرسة الاستقرائية من أمثال هوبز من ناحية أخرى ، أنكر المعتزلة على أهل السلف جمودهم عند ظاهر النصوص الدينية ، ورفضهم اباحة تأويلها فى ضوء العقل ، فقال المعتزلة ان فى وسع العقل أن يميز بين الخير والشر ، لأن فى الأفعال الخيرة صـفات ذاتية تجعلها خيرا ، وفى الأفعال السـيئة خصائص ذاتية توجب اعتبارها شرا ، والأفعال الانسانية لا تكون خيرا لأن الله أمر بها ، ولا شرا لأن الله نهى عنها ، بل ان الله تعالى يأمر بالفعل الخير لأنه فى ذاته حسن، وينهى عن الفعل السيىء لأنه فى ذاته قبيـح ، فالصدق فى طبيعته ما يوجب وصفه بالخير واعتباره حسنا ، ان فيه صفة أو صفات ذاتية جوهرية تجعله بطبيعته محببا الى النفس ، ومن هنا جاء أمر الله به ، وفى طبيعة الكذب ما يجعله شرا لا محالة ، أى أن فيه صفة أو صفات ذاتية تجعله بغيضا الى النفس البشرية ، ومن هنا جاء نهى الله عنه ، أى أن أمر الله بالخير ونهيه عن الشر كانا نتيجتين أو معلولين لخيرية الأفعال أو شريتها فى ذاتها ، وليسا علة خيريتها أو شريتها .

ومن أجل هذه الخصائص الذاتية فى الأفعال الانسانية استطاع العقل فيما يقول المعتزلة ان يميز بين الحسن والقبيح منها ولو لم يرد بهما شرع، وأصبح الانسان مكلفا باتباع الدين ولو لم تصله الرسالة ..! ان العقل فى وسعه أن يميز بين حسن الأفعال وقبحها ، حين يكشف عن خصائصها الذاتية ، وهذه الخصائص ليست من صنع هذا العقل ، يشهد بهذا أن الناس قد استطاعوا بالعقل أن يميزوا قبل نزول الشرائع بين حسن الفضائل من أمانة وصدق وتضحية ... وقبح الرذائل من خيانة وكذب وأنانية ، لأنهم احتكموا الى العقل الذى يدرك الخصائص الذاتية فى طبيعة الأفعال .

واذا صح هذا الاتجاه كان لنا أن نسأل : ما مصدر الالزام الخلقى .؟ لماذا يشعر الانسان بأنه مطالب باتباع الخير وتجنب الشر ..؟ مصدر الالزام — عند أصحاب هذا الاتجاه — يبدو فى طبائع الأفعال الانسانية كما يتصورها العقل السليم ، فكل فعل من أفعالنا يتألف من صفات ذاتية لا يستقيم بدونها تصوره ، وهذه الصفات التى يدركها العقل هى التى توجب اعتبار الفعل خيرا أو شرا ، والانسان الذى وهب العقل مميزا له من سائر الكائنات لا يملك الا أن ينشد الخير ويميل الى فعله ، وينفر من الشر ويتجنب ارتكابه ، فان تصرف على غير هذا النحو أساء الى نفسه وأهدر كرامته .

هذه هى وجهة نظر المعتزلة من متكلمى الاسلام، اتفقوا مع أفلاطونيى كامبردج من الحدسيين العقليين من حيث ان خيرية الأفعال أو شريتها قائمة فى طابع الأفعال نفسها وليست من صنع أحد ، وان رأى المعتزلة أنها تدرك بالتأمل العقلى ، بينما رأى الآخرون انها تدرك عن طريق النور الفطرى الذى ينبعث فى نفوس الناس ليدرك الحقائق البسيطة دفعة واحدة ، وهو الحدس ، مع تصريحهم بدور العقل فى استنباط المعلومات بالتأمل العقلى من هذه الحقائق الفطرية البسيطة ، ولعل من الخير أن نرجىء تعليقنا على هذه الوجهة من النظر حتى ننتهى من مذهب الحاسة الخلقية.

(حـ) مكان الالزام من مذهب الحاسة الخلقية :

نزع الحدسيون العقليون ـ من أمثال أفلاطونيى كامبردج ـ الى رد الأخلاق الى قواعد ثابتة لا تتغـير ، ومال الحسييون ـ من أمثـال هوبز ـ الى اقامة الأخلاق على أساس من الأنانيـة وحب الذات ، وبين هذين الموقفين موقف وسط نراه عند طائفة من الفلاسفة ضاقوا بالنزعة الحسية وافتقدوا الثقة بالعقل ، فلجأوا الى العاطفة يستفتونها فى أساس للأخلاقية ، فى طليعة هؤلاء أصحاب مذهب الحاسة الخلقية الذى نشأ فى القرن الثامن عشر ، رفضـوا مع العقليين رد الالزام الخلقى الى سـلطة تقوم خارج الذات ، وتفرض على الانسان مبادىء الأخـلاق ، ولكنهم أنكروا العقل الاستدلالى أداة للكشف عن طبائع الافعال الانسـانية ، ومصدرا للالزام الخلقى ، ومن ثم تخلى العقل عن سيادته مؤقتا ، وتأكد على يدهم الاتجاه الوجدانى الحدسى فى الأخلاق :

ذهب أتباع هذا المذهب الى أن الانسان يولد مزودا بحاسة باطنية لا تجىء اكتسابا ، هى قوة حدسية تميز الطبيعة الانسانية من الطبيعـة الحيوانية ، وظيفتها تمييز الخير من الشر ، وبفضلها يقبل الناس على الخير وينفرون من الشر من غير جزاء ، ولكن هذه الحاسة شأنها شأن حاسـة الجمال أو قوة النطق (التفكير) فى الانسان ، من حيث انها تموت بالاهمال وتقوى بالمران ، وتتلف بالتربية السيئة ، وتسوء فى البيئة الفاسدة ، انها فطرية فى نفوس البشر ، ولكن نموها كسبى يرجع الى البيئة ، ومن هنا تفاوت ادراك الناس للخير والشر ، كما يتفاوت احساسهم بالجمال والقبح ، أو قدرتهم على الادراك العقلى المجرد ، ولكن مرجع تمييزهم بين الخير والشر الى هذه الحاسة الفطرية فى نفوس البشر ، وهى التى تغرى الناس بفعل الخير دون انتظار لثواب ، وتجنب الشر دون توقع لعقاب ، وما دام الانسان فردا فى مجموع ، فليس من الأخلاقية أن يعنى بسعادته على حساب المجموع ، ولكن واجبه يقتضيه بذل الجهد لترقية خير الكل ، ولا تتوقف خيرية الأفعال على ما ينجم عنها من منافع أو لذات ، فأن الرجل الخير من

نزعت ميوله ووجداناته من تلقاء نفسها — وبغير اكراه أو اغراء خارجى — الى خير المجتمع وسعادته •

ولتوكيد هذه الأخلاقية التى تقوم بغير جزاء ، استعار أتباع الحاسة الخلقية من اليونان — ولا سيما الرواقية — فكرة التوحيد بين الخيرية والجمال ، بل كان وجدان الجمال يقترن بالحكم الخلقى عند أفلاطونيى كامبردج الذين نشأ عن مذهبهم القول بالحاسة الخلقية ، فرأى « شافتسبرى » SHAFTESBURY ١٧١٣+ منشىء المذهب أن جوهر الأخلاقية قائم فى الانسجام بين العوامل الوجدانية فى الفرد والجماعة معا، أى فى جمال التناسب بين هذه العوامل ، من هنا أصبح الوجدان قوام الأخلاقية ، وأخذ مكان العقل الذى ساد الفلسفة الأخلاقية عند القدماء ، فقال أتباع الحاسة الخلقية ان الوجدان هو مصدر جميع ما نأتيه من أفعال ، وليس السلوك الخلقى الا انسجاما واتساقا بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة ، وأدى هذا الى القول بأن الايثار — وليس الأثرة — مصدر أفعالنا الخلقية ، واذا كان الخير جمالا والشر قبحا ، فان النفس بطبيعتها تحب الجمال وتقبل عليه ، وتبغض القبح وتنفر منه ، ولا تفتقر فى حبها للجمال أو كراهيتها للقبح الى اغراء أو جزاء ، من هنا قيل — على عكس مايقول النفعيون وغيرهم من التجريبيين — ان الأخلاقية تحمل فى باطنها جزاءها ، وتتضمن فى ذاتها مبررات قيامها ، واذا كان رجال الكنيسة يرون أن الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ضروريان لصيانة الأخلاق ، فان دعاة الحاسة الخلقية يقيمون الأخلاقية على حب الفضيلة لذاتها ، وبغض الرذيلة لذاتها ، كما يعشق الانسان المنظر الجميل لذاته ، وينفر من المنظر القبيح لذاته ، دون طمع فى ثواب أو خوف من عقاب ، ويوضح « شافتسبرى » مكان الالزام الخلقى فى مذهبه بمثال نسوقه زيادة فى ايضاح ما قلناه :

يقول « شافتسبرى » اذا وجه الى هذا السؤال رجل تدل سيماه على انه مهذب : لم أتجنب أن أكون قذرا وأنا بعيد عن أعين الناس ••؟ اذن لاقتنعت لأول وهلة بأن صاحب هذا السؤال رجل قذر ، وأن من

العسير على أن أجعله يتصور معنى النظافة ، وان كان هذا لا يمنعنى من أن أجيب على سؤاله فأقول له : انى أتجنب القذارة عند ما أنفرد بنفسى وأعتزل الناس ، لأن لى أنفا تقوى على شم الروائح ، فاذا عاد بعد هـذا الى لجاجته فى الاستفسار وافترض أنى مصاب ببرد شديد يمنعنى من شم الروائح ، أو أنى بطبيعتى كريه الرائحة ، فانى أجيبه قائلا : انى لا أستريح اذا رأيت نفسى أو رآنى الناس قذرا ، انهذا المنظر يثير فى نفسى ضيقا ، فاذا ألح فى السؤال قائلا : هب أنك فى الظلام لا ترى نفسك ولا يراك أحد من الناس ، قلت له : حتى فى هذه الحالة ، مع افتراض أنى من غير أنف أشم به ، وبغير عين أرى بها ، ومع وجودى وحيـدا فى الظلام بحيث لا أرى نفسى ولا يرانى أحد من الناس ، يظل شعورى بالنفور من القذارة قائما ، انى لأنفر بطبيعتى عند تصور هذه القذارة ، ولو لم أشعر بالضيق لمجرد تصورى للقذارة فى ذاتها لكانت طبيعتى خسيسة دنيئـة حقا ،ولكرهت نفسى لأنها عندئذ تبدو فى صـورة نفس بهيمية لا أملك احترامها ...

ويمضى « شافتسبرى » قائلا : وبمثل هذا أقول اذا سمعت الناس يسألون قائلين : لماذا يكـون من واجب الانسـان أن يكون شريفا اذا استطاع أن يكون دنيئا وهو فى خفية عن أعين الناس ..؟ انى لأشفق من الجهر برأيى فيمن يوجه الى هذا السؤال ..!

وهكذا نرى كيف يؤيد أتباع الحاسة الخلقية حب الفضيلة لذاتها ، وكراهية الرذيلة لذاتها ، لا طمعا فى ثواب ، ولا خشية من عذاب ، فكما أن صاحب الطبع السليم الذى لم تفسده التربية السيئة أو تتلفه البيئـة الفاسدة ، يجب أن يكون نظيفا تقديرا للنظافة فى ذاتهـا ، ونفورا من القذارة فى ذاتها ، لا اثارة للاعجاب فى نفسه ، أو استدرارا لتقدير الناس له ، ولا اتقاء لاحتقار نفسه ،وتفاديا لنفور الناس منه ، فكذلك الحال فى موقفه من حب الفضائل وبغض الرذائل بوجه عام .

ومن هنا يتكشف مكان الالزام الخلقى عند هؤلاء الحدسيين الخلص، لماذا ينبغى أن أنشد الخير وأتجنب الشر ..؟ ما الذى يلزمنى بأن أكون

نبيلا اذا كان فى وسعى أن ارسل نفسى على سجيتها ولا أتجنب ارتكاب شر أو خطيئة ..؟ تلزمنى بذلك طبيعتى التى تهوى الجمال بفطرتها وتحب أن تعيش فى دنياه ، وتنفر من القبح بفطرتها ، وتلتمس الهرب منه انى وجد ، فاذا لم أنصرف بطبيعتى على هذا النحو فالتمست الشر وانصرفت عن الخير ، دل سلوكى هـذا على أن طبيعتى قد أتلفتها تربية سيئة أو أفسدتها بيئة اجتماعية منحلة ، فتعطلت حاستى الخلقية عن أداء وظيفتها ، وما سلوك الانسان الا مظهر طبيعته ، وعنوان حقيقته، فالالزام هنا باطنى مرجعه الى طبيعة الأفعال الانسانية كما تدركها حاسة فطرية فى طبيعتنا ، انه لا يقوم على مغريات دنيوية ولا جـزاءات أخروية ، انما يقـوم على أساس أن الأخلاقية لا تفتقر الى جزاء خارج عن طبيعتها .

تعقيب :

هذه هى خلاصة وجهـة من النظر الحدسى الخـالص يسـتند الى الوجدان ، أضفناها الى رأى أفلاطونيى كامبردج باعتبـاره معبرا عن وجهة من النظر الحدسى العقلى الذى يقوم على الحدس مقـرونا بالنظر العقلى ، وحسبنا فى التعقيب على هاتين النظرتين أن نشير الى أن الحدس بالمعنى الذى رآه الحدسييون كان مثارا للجدل بين فلاسـفة الأخلاق ، أنكر التجريبيون أن يكون قوة فطرية يشترك فيها الناس جميعا ، وقالوا ان لكل انسان حدسـا يخالف حدوس الآخرين ، ومن ثم اختلفت نظرة الناس الى الخير والشر ، وأضحى كل منهما مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس فى زمان معين ومكان محدد ، بمعنى أن أحكام الناس على الفعل الواحد تختلف باختلاف أصحابها ، بل قد تتغير عند الفرد الواحد بتغير ظروفه وأحواله ، ومن ثم لا يكون هناك خير فى ذاته ولا شر فى ذاته ، وعندئذ يلجأ الانسان فى تحديد خيرية الأفعـال أو شريتها الى نتائجهـا وآثارها ، فما حقق منها مصلحة أو جلب منفعـة فهو خير ، وما أحدث ضررا أو أدى الى ألم فهو شر .

ولعل فى كلتا الوجهتين من النظر تطرفا ملحوظا ، فالأدنى الى الصواب أن يقال ان فى الطبيعة البشرية جانبا فطريا يتمثل فى استعداداتنا الغريزية بوجه عام ، ولكن الذى يعنينا فى الأخلاق هو توجيهنا لهذه الاستعدادات ، وهذا التوجيه انما يكون صدى لشخصيتنا ككل متكامل ، ولعلها أن تكون وليدة الاكتساب بأوسع معانيه أكثر مما هى وليدة الفطرة والوراثة ، وبالحظ الفطرى المشترك بين البشر يميز الناس بين الخير والشر بوجه عام ، بدليل ما تشهد به التجربة من اتفاق الناس فى كل مكان وزمان على فضائل بعينها ورذائل بعينها ، ولكن تطبيق معانيها الكلية على الحالات الجزئية يخضع للظروف والأحوال ، فالصدق كمبدأ كلى يسلم به الناس فى كل زمان ومكان ، بصرف النظر عن مستوى ثقافتهم أو نوع حضارتهم ، ولكنهم فى حياتهم العملية قد يجيزون الكذب متى كان فى قول الصدق مضرة ، كحالة الطبيب الذى يعرف ان مريضه يوشك أن يموت ، فاذا سأله المريض عن حاله ، أحال يأسه رجاء ، وتشاءمه تفاؤلا ... من هنا مست الحاجة الى العقل السليم متمما للحدس ، وافتقرت الأخلاقية الى التأمل والنظر العقلى لتحديد المعالم التى تميز بين الخير والشر ، والا ضل الانسان الطريق واختلط عليه الأمر حتى خال الهوى حدسا ..!

ويبدو أن فى طبيعة الأفعال الانسانية ما يبرر وصفها بالخيرية أو الشرية بوجه عام ، ولكن الذى لا شك فيه أن غاياتنا من فعلها ، والبواعث التى تحفزنا على اتيانها ، هى التى تحدد بوجه قاطع مدى خيريتها أو شريتها ، فما من شك فى أن العطاء بوجه عام يشير الى خيرية صاحبه ، لأن الأصل هو أن المعطى أكرم من الآخذ المحتاج — ولهذا اتصف الله بالعطاء ولم يتصف بالاحتياج — ولكن شتان بين ثرى يتبرع ببناء مستشفى بباعث من رغبته فى اكتساب الشهرة الواسعة والسمعة الطيبة ، وثرى يتبرع ببناء هذا المستشفى بباعث من رحمته للمرضى ، وبغرض انقاذهم من البلاء الذى يعانونه ، وطبيعة العطاء — من حيث هو بذل وتضحية — واحدة فى الحالين ، وكذلك الحال فى القتل ، حين يكون مجرد اغتيال يبعث عليه الحقد وتحفز اليه الضغينة ، وحين يكون قصاصا ينال به

القاتل جزاءه العادل ، والقتل فى الحالين واحد ـ من حيث هو ازهاق لروح ـ انما تختلف البواعث والغايات فتختلف تبعا لها أحكامنا الخلقية التى نصدرها على الفعل الواحد .

أما عن توحيد أصحاب الحاسة الخلقية بين الخير والجمال فيبدو أقرب الى التشبيه المجازى منه الى التعبير عن الواقع ، والا فما الجمال الحقيقى الذى يبدو فى دم يراق وروح يزهق ، أو رأس يتحطم وبطن تبقر استشهادا فى سبيل مبدأ ..؟ ان فى الاستشهاد معنى كريما له جلاله، ولكنه لا يوصف بالجمال الا مجازا ، ثم ما مظاهر الخيرية التى تبدو فى سلوك فتاة جميلة فاتنة ولكنها مستهترة تستخف بمبادىء الأخلاق ومثلها العليا ..؟

ثم ان المثال الذى ساقه (شافتسبرى) فى معرض الاستشهاد على أن النظافة تطلب لذاتها بدافع من فطرة البشر ، وليس انتظارا لجزاء أو توقعا لمنفعة ، يبدو موضعا للنظر ، لأن الطفل كثيرا ما يجد لذته فى العبث بالقذارة ..! ولكنه حين ينضج ويستطيع التمييز بين النظافة والقذارة ، يطلب النظافة ويتقى القذارة ، كما يلتمس الجمال وينفر من القبح ، وينشد الخير ويهرب من الشر ، ما لم تتغلب عليه أهواؤه ونزواته .

على أن من وجوه الفضل فى اتجاه الحدسيين أنهم استبعدوا الأنانية أساسا « وحيدا » للأخلاقية ، وأحلوا الغيرية مكانها من حياتنا الخلقية اذ كثيرا ما تقتضى الأخلاقية مقاومة الأثرة وتغليب الايثار، باعلاء النزعات وتوجيه الاستعدادات الفطرية والمكتسبة الى حيث ينبغى أن توجه ، ولم يوحد الحدسيون بين « ما ينبغى أن يكون » و « ماهو كائن » لأن فى الطبيعة البشرية امكانيات هى التى تبرر قيام الأخلاق وتطلع أهلها الى المثل العليا .

وقد كان لمذهب الحاسة الخلقية بالذات ميزته الكبرى ، هى ميزة آخذه عليها المتزمتون من العقليين من فلاسفة الأخلاق ، ذلك أنه أكبر أمر الوجدانات والعواطف وأقرها أساسا للأخلاقية بعد أن كانت السيادة للعقل وحده ، ، بهذا استبعد هؤلاء جفاف الأخلاقية ولم يحتقروا الجانب

الحسى فى طبيعتنا ، هذه ميزة اذا قيست بنظرة العقليين المتزمتين الذين أرادوا أن تكون حياتنا الأخلاقية صراعا وحربا هدفها قتل الجانب الحسى واماتة حاجاته ومطالبه ، كأنما كان الانسان فى طبيعته روحا من غير جسم ، كما أشرنا فى تعليقنا على العقليين من فلاسفة اليونان ، وسنزيد هذه النقطة بيانا وايضاحا فيما بعد .

هذا وقد اتخذت الحاسة الخلقية صورة أخرى ، فبدت فى مذهب آخر من مذاهب الحدسيين الخلص ، وان لم تقم الصورة الجديدة على أساس وجدانى خالص ، ذلك هو مذهب الضمير فلنقف عنده قليلا :

(د) مكان الالزام الخلقي من مذهب الضمير :

كان الكثيرون من الحدسيين — ومنهم أتباع الحاسة الخلقية — يرون أن الضمير يقيم فى قلب الانسان ، انه حشد من الغرائز أو مجموعة من الانفعالات والعواطف ، أو هو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات ، يزكى هذا الاتجاه الرأى العام ، فيعتبره عامة الناس عاطفة أو وجدانا خلقيا وان كان يمثل عند صاحبه السلطة المشرعة ، بهذا يشعر الانسان بارتياح متى أتى خيرا أو قال حقا ، وباستياء متى ارتكب شرا أو نطق باطلا ، وبهذا ارتد الالزام الخلقى الى هذه الحاسة السادسة التى تدرك بفطرتها الخير وتراه جمالا ، وتميز بينه وبين الشر وتراه قبحا ، وجاء الأسقف بطلر BISHOP BUTLER + ١٧٥٢ فشاركهم رفض الرأى الذى يرد الالزام الخلقى الى سلطة تقوم خارج الذات — هى الدولة أو العرف الاجتماعى أو نحوه — وأقام الأخلاقية فيما سماه بالضمير ، ولكنه لم يعتبره حشدا من الوجدانات والعواطف كما فعل أقرانه من الحدسيين ، وانما اعتبره ملكة (قوة) عقلية مستقلة ذات قدسية تميزها من غيرها من الملكات ، انها عقلية خالصة تمتاز بسلطان مطلق لا تمتد اليه أهواء الانسان وشهواته ، ولا تؤثر فيه مصالحه أو رغباته ، وظيفتها ادراك الخير والتمييز بينه وبين الشر ، وهى معصومة من الخطأ ، مبرأة من احتمال الشبه ، منزهة عن التحيز والمحاباة ، ثم هى قوة حدسية بمعنى أن ما يصدر عنها من أحكام خلقية لا ينشأ عن تفكير متعمد يقوم على

استنباط نتائج تلزم عن مقدمات بعينها — كما هو الحال فى التفكير العقلى الاستدلالى — ان الضمير بطبيعته يدين الخيانة والجبن والكذب ونحوه من الرذائل حدسيا تلقائيا ، ويمتدح بفطرته الأمانة والشجاعة والصدق ونحوه من الفضائل تلقائيا بغير تفكير استدلالى معقد ، وهو لا يصدر الا عن طبيعة الانسان ولا يمكن تحليله الى عناصر أبسط منه ، فهو حقيقة قصوى من حقائق الطبيعة البشرية ، ومن ثم كان عاما مشتركا بين الناس جميعا متمدينين أو همجا ، وان تفاوت حظ الناس منه قوة وضعفا .

ويقوم الضمير عند بطلر بوظيفتين : أولاهما عقلية نظرية — تتمثل فيما يصدره على أفعال صاحبه وأفعال الناس من أحكام خلقية عقلية ، وتتمثل ثانيتهما فيما له من سلطة التشريع ، ونفوذ التقريظ والتقريع ، انه يشرع لصاحبه ، ويقوم بتوجيه الاتهام وينهض بمهمة الادعاء ، ثم يصدر أحكامه بما له من سلطة قضائية ، من هنا قيل ان الضمير يأمر وينهى ، ويتهم ويشهد ويبرىء ويدين ، بل انه ليقوم بمهمة التنفيذ لانه يعاقب بوخزاته من عصى أمره ، ويثيب براحة البال وطمأنينة النفس من أصاخ له .

وقد توصل بطلر الى فكرة الضمير بعد دراسة سيكولوجية تناول بها الطبيعة البشرية ومقوماتها ، ولم يكن علم النفس فى عصره قد غزا هذا المجال وأضاء جوانبه بعد ، مع ما نعرف من مجهودات أرسطو وغيره فى هذا الصدد ، فافترض « بطلر » منذ بداية الأمر أن الانسان يهدف بطبيعته الى تحقيق غاية ، وهذا هو الجانب الأسمى فى حياته ، ومعرفة هذه الغائية تقتضى فهم الطبيعة البشرية ومعرفة مقوماتها ، والطبيعة عنده ليست مجرد مجموعة من القوى والدوافع كما صورها « هوبز » ، لأن عناصرها يمكن فى نظر « بطلر » أن تؤلف كلا منسجما ، وهذا الانسان لا يقوم — كما تصور « شافتسبرى » فى التوازن بين رعاية الذات ونزعات الغيرية والاريحية ، بل يقوم فى اخضاع عناصر الطبيعة السفلى لسلطان عناصرها العليا ، والنفس الانسانية عنده تتألف من : (ا) مجموعة من الأهواء والمشاعر سماها بالدوافع ، وهى تتمثل فى الغضب والجوع

والحقد والرغبة الجنسية ونحوها ، وكل دافع من هذه الدوافع يلتمس أسباب اشباعه دون نظر الى حاجات الدوافع الأخرى فى طبيعتنا

(ب) ومن مبدأين أو باعثين يحفزان الى العمل ، يسميهما بطلر بالاحسان أو الغيرية وهى العمل لصالح الآخرين ، وحب الذات الذى يدفع صاحبه الى العمل لتحقيق منافعه واشباع لذاته •

(حـ) والضمير وهو مبدأ أعلى يسمو على غيره من المبادىء ، ويتميز بسلطانه الذى لا يحد ، ووظيفته أن يحدد مجال اشباع الدوافع حتى لا يسود أحدها فيهمل الانسان مطالب نفسه وحاجاتها فى سبيل خدمة الآخرين ، أو يغفل عن واجبه نحو الناس استغراقا منه فى حب ذاته ، وسعيا وراء منافعه ولذاته ومصالحه •

ولكن بطلر يعترف فى صراحة بأن الكمال الخلقى يقوم فى عمل هذه القوى كلها متضامنة متناسقة وليس فى ملكة منها ، حقيقة ان كل قوة منها خير ولا يمكن أن تكون غير ذلك ، طالما كان الله هو الذى أودعها نفوسنا ، ولكن احداها قد تشتط وتجمح فى اشباع حاجاتها فتتجاوز حدها المعقول أو تقصر فى اداء وظيفتها ، فتعمل بغير ضابط يرسم لها حدود وظيفتها ، عندئذ يختفى التناسق بينها ويتلاشى انتظامها ، ويختل تصرف الانسان كما تختل الساعة حين يزول التناسق المفروض بين تروسها وعجلاتها وعقاربها ، ومتى عرف الانسان وظيفة كل قوة من هذه القوى التى تؤلف طبيعته ، وحرص على ايجاد التناسق بينها حتى لا تطغى احداها على الأخرى ، تحقق الكمال الخلقى المنشود ، ولا يتحقق هذا الكمال الا باخضاع الدوافع والأهواء والمشاعر لمبدأى الغيرية والأنانية ، واخضاع هذين لسلطان الضمير ، فان تحقق هذا قيل ان الانسان « يتبع طبيعته » وكان سلوكه فى نظر بطلر ـ كما كان عند فلاسفة اليونان ـ هو السلوك المثالى الخلقى ، ومن استطاع أن يزاوله فقد حقق طبيعته ـ فيما قال أفلاطون قديما •

والضمير أسمى من أن يكون مجرد قوة فطرية عمياء ، تتعرض أحكامها للنقد وتستهدف للخطأ ، انه قوة مفكرة عاقلة لا تصدر حكمها

حتى تلم بظروف الموضوع الذى تخضعه لحكمها ، ومن ثم لا يستوى فى نظر الضمير تصرف المعتوه وتصرف العاقل ، أوا لهمجى والمتمدين ، أو الطفل والراشد ، أو المكره على فعله بقوة لا قبل له بها ، وصاحب الاختيارا لحر ، كما يتميز الضمير — بالاضافة الى جانبه العاقل الدراك — بجانبه الآمر الناهى بسلطانه القاهر — على نحو ما أشرنا من قبل —

وبهذه السلطة التى تهيأت للضمير أصبح الانسان مسئولا عن كل ما يأتيه من أفعال ، ان الضمير آمر بسلطانه ، ومع ذلك لا يكره صاحبه على أفعال بعينها والا انتفت حرية الارادة وامتنع قيام المسئولية ، انه يميل الى الخير ويدفع صاحبه الى فعله ، وينفر من الشر ويغرى صاحبه بتجنبه ، بهذا الضمير يضبط الانسان أنانيته المسرفة أو غيريته المتطرفة ، فلا يبالغ الانسان فى اشباع أنانيته حتى يطغى على حقوق الآخرين ويسبب لهم الاذى ، ولا يغلو فى اهمال صحته واغفال سعادته امعانا فى خدمة غيره من البشر، ان قوام الفضيلة عندبطلر صيانة العلاقةالصحيحة بين مبدأى الأثرة والايثار ، ومهمة الضمير أن يحفظ هذه العلاقة فى حدودها المعقولة ، وأن يحقق هذا الاعتدال والتوازن بين عنصرى الطبيعة البشرية : وهما الأثرة والايثار .

بهذا الضمير الذى تهيأ للانسان ، أصبح الانسان (قانون نفسه) وبه (يتبع الانسان طبيعته) وقد قيل فى معرض الاعتراض على هذه النظرية ان الحيوان كذلك يتصرف طبقا لطبيعته أو وفقا لغريزته ، وبهذا يحقق الغايات التى أعده من أجلها خالقه ، وهذا هو حال الانسان مع فارق ، هو أن طبيعة الانسان تنطوى — الى جانب ميوله الفطرية — على عقل يفكر ويتدبر ، ومع هذا فهو كالحيوان من حيث انه يتبع أقوى جانب فى طبيعته ، ومن ثم نرى بين الناس من ينشد لذته ، ومن يلتمس الشرف ، ومن يطلب الخير أو يعمل على اسعاد غيره ... ونحو هذا مما يثبت أن كلا ميسر لما خلق له ، فاما أن يسير مع هواه واما أن يستجيب لمنطق عقله ... وليس لرجل فاضل — فى نظر أصحاب هذا الاعتراض — أن يلوم شريرا على تصرفه ، طالما كان كل انسان يعمل وفق

أقوى جانب فى طبيعته ... فالالزام الخلقى هنا مرده الى نوع طبيعته أو الى أقوى جانب يسيطر على سلوكها .

ويروى بطلر هذا الاعتراض ويجيب عليه مفندا تهافته ، فيقول ان هذا الحديث الاباحى يقوم كله على افتراض أن الاشرار ينتهكون حرمة الامانة والعدالة ونحوها ابتغاء متعة حاضرة ، فيتبعون بهذا طبيعتهم ، بنفس المعنى الذى تقصده حين تقول انهم يتبعون هذه القواعد عند ما لا يجدون مغريا يحفزهم الى عصيانها ، ولو صدق هذا — فيما يقول بطلر — ما صح قول القديس بولص : ان الانسان بطبيعته — أى بضميره — قانون نفسه ، ولو كان المراد باتباعنا لطبيعتنا أن نعمل ما يلذ لنا ، وأن نستجيب لأهوائنا وشهواتنا ، لكان من العبث ان نتحدث عن طبيعة الانسان باعتبارها مرشدا لنا وهاديا لسلوكنا ، وما أحكم الرواقية حين جعلوا العقل — وليس الشهوة — طبيعة الانسان الحقيقية ، وحين صرحوا بأن كمال الفضيلة انما يكون بالعمل وفقا للطبيعة — أى للعقل كما عرفنا من قبل — ومن ثم أمكن القول بأن الانسان بطبيعته قانون نفسه ، فى وسعه أن يجد فى باطنه — أى فى ضميره — قاعدة الصواب ، والالزام الذى يقضى باتباعها، ان الانسان بطبيعته يزاول العدل والصلاح ما لم تضله الأهواء والمصالح، ان فيه مبدأ أسمى هو الضمير الذى يميز به بين مبادىء قلبه الباطنية وأفعاله الخارجية ، وبه يصدر أحكاما على نفسه وعلى تصرفاته ، ويقوم أفعال غيره من الناس ، يفعل هذا من غير أن يستشير أحدا أو يلتمس النصح من أحد ... بهذا الضمير يصبح الانسان فى نظر بطلر كائنا أخلاقيا، ويضحى قانونا لنفسه ومعيارا لأفعاله.

تعقيب :

وهكذا يصدر الالزام الخلقى عند بطلر عن هذا الضمير فى صورته الحدسية الخالصة ، فالانسان يتميز من الحيوان بهذا الضمير ، واذا كان الحيوان ينساق مع شهواته ، ويستجيب لأهوائه ورغباته ، فان الانسان يمتاز عليه بهذه القوة الفطرية الكامنة فى باطنه ، وهى التى تلزمه بضبط

نزواته والحد من جموح أهوائه وشهواته ، وتوجهه الى حيث ينبغى أن يسير ، وقدعاش هذا التفسير نحو قرن ونصف قرن من الزمان ، واسرف فى استخدام الضمير الحدسيون فى القرن الماضى ، بمقدار ما أنكره غيرهم من مفكرين ، فرفض التجريبيون اعتباره قوة فطرية حدسـية ، وردوا نشـأته الى التجربة واهتموا بالقيم الحسية ـ كما عرفنا من قبـل ـ ورفعوها فوق القيم الروحية والعقلية جميعا ، وفسره أصـحاب مذهب التطور من هؤلاء التجريبيين فى ضوء نظريتهم فى تنازع الأفكار والمثـل العليا من أجل البقاء ، وبقاء الأصلح منها ، فقالوا ان التغيرات التى تخدم مصالح الجنس البشرى يحتفظ بها أفراد الجنس ومن ثم تصبح استعدادات فطرية فى طباعهم ، فالضمير عندهم وليد الآلية الخالصة والمصادفة لعمياء، ورده أصحاب المذهب الوضعى من هؤلاء التجريبيين الى الضمير الجمعى، بمعنى أن الانسـان يتلقى ضميره عن المجتمـع الذى ينتمى اليه ، وفيما أسلفناه عن هذا المذهب ما يكفى بيانا لوجهة نظر أتباعه ، وغزا علمـاء النفس والاجتماع فى القرن العشرين هذا المجال ، منكرين الأسراف فى استخدام الضـمير ، واخذوا يفسرونه فى ضوء تحليلاتهم ودراسـاتهم الواقعية لتصرفات الانسان منذ ماضيه السحيق، وفى غمرة هذه التفسيرات الواقعية افتقد الضمير معناه الحدسى ، وتغير مصدر الالزام الخلقى بتغير هذه المذاهب الواقعية واختلاف اتجاهاتها كما رأينا فيما سلف .

ومن الهجمات التى عاناها الضمير الحدسى قول القائلين من أمثـال «برترند رصل» BERTRAND RUSSELL ان الضمير ليس واحدا فى الناس جميعا ، بدليل اختلافهم فيما يصدرون على الفعل الانسانى الواحد من أحكام متباينة ، حتى ليمتدح البعض ما يذمه غيرهم من أفعال ، بل ان دراسة اللاشعور عند أصحاب التحليل النفسى تشهد فى نظر هؤلاء بأن وجدان الاستحسان والرضا الذى يقترن بالأفعال الخيرة ، يشبه وجدان الاستهجان والسخط الذى يصاحب ارتكاب الشر ، من حيث ان لكليهما أسبابه ومبرراته فى حياتنا اليومية، بل ذهبوا الى أن أحكام الضمير كثيرا ما تختلط ولا تتميز عن مجرد الاحساس باللياقة أو تقـدير العرف أو

الخوف من الوقوع فى خطأ يمجه الذوق وتنفر منه الآداب العامة ، بل ذهب البعض الى أن الضمير ينطوى على عنصرين هما العقل والوجدان ، وكثيرا ما يصطدمان فيرضى العقل عن تصرف لو أتاه الانسان لأمضه شعوره بالندم ..

هذا الى أن بطلر قد أخطأ سيكولوچيا حين تصور الضمير ملكة مستقلة ، اذ رفض المحدثون من علماء النفس القول بوجود ملكات مستقلة بعضها عن بعض ، ورأوا أن النفس البشرية وحدة تقوم بوظائف مختلفة من تعقل وتخيل وتصور وتذكر ونزوع وتصميم وغير ذلك ، وجانب التعقل فى الضمير عند بطلر يبدو قاصرا مضللا ، حتى ليمكن أن يخال الانسان نداء رغبته هاتفا يصدر عن ضميره ، من هنا يفتقر الضمير الى منطق العقل النظرى ليتخلص فى ضوئه من آثار العرف واللياقة والآداب العامة ونحوها مما يمكن أن يختلط بالضمير ويؤدى بصاحبه الى الضلال ، عندئذ قد تتيسر معرفة البواعث الحقيقية التى تحفز القروية الى استهجان ما يبدو لها خلاعة فى سلوك المدنيات ، أهو الضمير الفطرى فى نفوس البشر ، أم تأثرها بالعرف الاجتماعى الذى استبد بأهل قريتها ...؟ ومثل هذا يمكن ان يقال فى الخادم التى تستهجن مجون سيدتها مع قيام الفوارق الطبقية فى ذهنها ..!

على أن هذا المذهب فى جملته — مع كل ما يقال فى بيان أخطائه — أدنى الى أن يكون مذهبا أخلاقيا من هذا الضمير الذى تصوره المحدثون والمعاصرون من علماء النفس والاجتماع ومن اليهم ممن ارتدوا بتحليلاتهم الى الواقع فى ماضيه وحاضره ، ليصفوا هذا الضمير الذى صدر عن طبيعة الفرد وبيئته ، دون أن يتعرضوا — بطبيعة دراساتهم ومناهجها — الى المثل العليا التى توضع ملائمة لامكانيات الطبيعة البشرية ، وحافزة على الترقى الى الكمال الذى ينبغى أن ينشده الانسان ، ليتحرر من عبودية الواقع الأليم ، ويعيش فى دنيا الحق والخير والجمال .

(هـ) مكان الالزام فى مذهب الواجب :

بلغ اتجاه الحدسيين العقليين ذروته فى مذهب الواجب عند «كانط» KANT +١٨٠٤ الذى أحل الواجب مكان الخير ، ورده الى العقل وحده ، وهاجم مذاهب التجريبيين والحدسيين لأنهم أقاموا الأخلاقية على الحساسية الطبيعية أو العواطف الخلقية ، وكلتاهما نسبية متغيرة يمتنع معها اقامة قانون كلى ضرورى ، وهو الذى تتطلبه فلسفة الأخلاق ، وتطلع « كانط » بعد رفضه لهذه المذاهب الى اقامة مذهب عقلى فى الواجب ، فرأى أنه لا يستقيم الا متى توافرت ارادة حرة ، ولا يتحقق القانون الكلى العام فى الأخلاق الا متى صدر عن العقل وحده ، ولا يستقيم على هذا النحو الا متى كانت الانسانية كلها غايته، ومن ثم شرع « كانط » يفسر ما يريده بالارادة فرأى أنا لناس على اتفاق فى أن الارادة الخيرة قمة السمو وتاج الكمال الخلقى ، لأنها دون غيرها خير فى ذاتها ، بل هى الخير الأقصى الذى بدونه لا يكون خير ولا تتحقق سعادة ، فان كل مواهب الطبيعة من ذكاء وسرعة بداهة وأصالة حكم وشجاعة وحزم وقوة ، ومواهب الحظ من ثراء وجاه ونفوذ ونحو ذلك ، يمكن أن تسخر لتحقيق غايات سيئة فتكون مصدر شر وبيل ، أما الارادة الخيرة فلايمكن ان يصدر عنها الا الخير ، لأنها خيرة فى ذاتها ، دون نظر الى ما يحتمل أن يترتب عليها من نتائج وآثار ، وقد كان الرواقية على حق حين صرحوا بأن الحكيم هو الذى يخضع تصرفاته لارادته، وليست الارادة عند كانط الا ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أو قوة التصرف وفقا لقانون ، بشرط ألا يكون هذا أداة لجلب منفعة أو تحقيق مصلحة أو اشباع رغبة ، بل على العكس تبدو الارادة الخيرة فى النزاع الذى يقوم بين الواجب والهوى ،أو بين العقل والشهوة ، ومن ثم لايكفى فىالفعل — لكى يتمشى مع الأخلاقية — أن تتفق نتائجه مع ما يقتضيه الواجب،بل يجب ان يكون صادرا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، ولا يمكن أنتكون العاطفة — بالغا ما بلغ سموها ونبلها — باعثا على أداء واجب ، وفى هذا تبدو سلطة

القانون الخلقى ، انه يصدر عن العقل العملى الذى يدبر حياة الانسان بما هو انسان .

وهذا القانون يفرضه العقل على الانسان ويحفزه على اتباعه ، ويبدو فى صورة أمر مطلق وليس بمشروط ، والأمر المشروط أو المقيد هو الذى يكون مرهونا بنتيجته أو غايته كشرط لأدائه ، وهذه الغاية وهى شرط أداء الفعل متروكة لاختيار الفاعل وهذا يتيح لميوله ورغباتهوأهوائه أن تتدخل وتتحكم فى تصرفه ، كأن تقول : راجع دروسك تنجح (أى اذا أردت ان تنجح) أما الأمر المطلق فيشير الى أن الأمر ضرورى فى ذاته بصرف النظر عن تتائجه أو غاياته ، ومن ثم يحمل غايته فى ذاته ، كقولك : افعل الواجب (لذاته وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على هذا من نفع أو ضرر ، من لذة أو ألم) والملحوظ أن الأفعال التى لا تتمشى مع مبادىء الأخلاق يؤدى اليها دائما حافزغريب عنها ، بمعنى أنها وسيلة الى غاية وراء ذاتها ، فالانسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعا فى منفعة ما ، ويزور « شيكا »حين يريد الحصول على مال لا حق له فيه قانونا ، ويؤذى غيره رغبة فى الانتقام منه و ... أما الأفعال الأخلاقية فلا تخدم غرضا وراء نفسها ، أى أن قول أكذوبة يفتقر الى محرض ، بينما لا يحتاج قول الصدق الى حافز وراء الصدق نفسه ، بل اننا نشعر أن من الطبيعى أن يكون الانسان صادقا فيما يقول ، ونلتزم الأمانة الا متى وجد لدينا سبب معين يحملنا على الخيانة ... وهكذا نرى أننا نفعل ما ينبغى فعله كغاية فى ذاته ، وأن هذا هو الطبيعى ، فاذا أقدمنا على ارتكاب خطيئة أو شر احتجنا الى حافز غريب عن الفعل نفسه، وهذا مما يقوى موقف « كانط » فى تمييزهبين الأوامر المطلقة والأوامر المقيدة أو المشروطة ، لان القانون الخلقى لا يقيم وزنا لنتائج الافعال وآثارها ، وطاعته انما تكون لذاته لا لما يترتب عليه من منافع ، هذا الأمر المطلق الزام خلقى عام مفروض على كل كائن ناطق يوجد فى ظروفنا ، ومن ثم فمثل هذا الأمر ينسحب على الماضى والحاضر والمستقبل ، وهو من القضايا البديهية الضرورية التى لا تقبل برهانا لأنها واضحة بذاتها ، انه

صادر عن العقل وحده ومن ثم كان واحدا عند الناس جميعا ، ووجبت عليهم طاعته دون طمع فى ثواب أو خشية من عقاب ، وصيغة الأمر المطلق: اعمل دائما بمقتضى قاعدة تستطيع أن تجعلها قانونا عاما للناس فى كل زمان ومكان ، مثل هذا الأمر صورى لا يستمد من التجربة ، لأن التجربة تعبر عما هو كائن فى حالة معينة، وهذا الأمر يعبر «عما ينبغى أن يكون» والانســان فيه لا يستثنى نفســه أبدا ، لان الواجب مفروض على كل انسان بما هو انسان ، ولو أن كل انسان ألف استثناء نفســه لمصلحته الذاتية لأصبح وجود المجتمعات المنظمة مســتحيلا ، فمن ذلك انى اذا أبحث لنفسى السفر فى قطار بغير تذكرة ، بسبب حاجتى الى ثمنها مثلا ، وأصبح تصرفى هذا قاعدة عامة لكل راكب ، لافلست مصلحة الســكك الحديدية وتوقف هذا النوع من طرق المواصلات ،من أجل هذا يصرح «كانط» أن من مميزات القانون الخلقى (الواجب) انه يطبق على كل انسان بغير تمييز ، فآية السلوك الخلقى امكان تعميمه ، وليس الحــال كذلك فى السلوك اللا أخلاقى .

من هنا نرى أن الواجب غايته الانسانية بأسرها ، وينشأ عن هذا ألا نعامل انسانا باعتباره وسيلة الى غاية ، بل يعامل الانسان الانسانية ممثلة فى شخصه أو شخص غيره كغاية وليس وسيلة الى غاية ، وكل فرد انما يشرع لنفسه طالما كان تشريعه صادرا عن العقل المبرأ من الهوى المجرد من العاطفة .

فاذا التزم الانسان هذا وجد أنه لا يستطيع أن يكذب مثلا ، لأن قول الكذب اذا أصبح قاعدة عامة، امتنع أن يصدق احد غيره من الناس، ومن ثم يمتنع وجود مجال للكذب، واذا عرض له أن يعد برد مال اقترضه مع علمه بعجزه عن تحقيق وعده ، رأى فى ضوء الأمر المطلق أن الأصل فى الوعد هو الصدق ، فالوعد الكاذب يكون مناقضا لمفهوم الوعد ، واذا عم الوعد الكاذب امتنع كل انسان عن تصديق وعد ما ، وبذلك يمتنع قيام الوعد ، ولا يكون الوعد الكاذب قانونا كليا عاما للناس جميعا ...

وقد وجد « كانط » أن قوانين الواجب الصادرة عن العقل تتطلب دعائم ميتافيزيقية تقوم عليها ، فرأى أنها تستلزم القول بحرية الارادة وخلود النفس ووجود الله ، فالحرية قوام التكليف ، اذ لا يسأل عن أفعاله من افتقد حرية اختيارها ، واذا كان أداء الواجب يبرر اسعاد صاحبه فان الحياة الدنيا أقصر من أن تتسع لتحقيق السعادة الكاملة ، ومن هنا لزم التسليم بخلود النفس ، والعدالة تقتضى أن توزع السعادة على الناس بمقدار حظهم من اداء الواجب ، وضمان هذا انما يكون بوجود الله •

تعقيب :

هذه خلاصة موجزة جدا لمذهب الواجب عند « كانط » ، ومنها نرى مكان الالزام الخلقى من هذا المذهب ، انه يصدر عن العقل وحده ، وهو ينتهى الى مقاومة الطبيعة الحسية فى شتى مظاهرها ، والعمل على اماتة دوافعنا وميولنا الفطرية وأهوائنا وشهواتنا الحسية، وانفعالاتنا وعواطفنا المكتسبة ••• وهكذا نقتل طبيعتنا الحسية باسم العقل ، ونقاتل دوافعنا الفطرية والمكتسبة (أى غرائزنا وعواطفنا) باسم الأخلاقية، وهذا الاتجاه فى جملته ليس بجديد ، فقد عرف تاريخ الفلسفة الخلقية الدعوة الى هذا النوع من الأخلاقية فى مذهب الكلبية والرواقية قديما على نحو ما أشرنا من قبل وتردد صداه فى مذاهب المحدثين من أمثال « كانط » بل عرفت هذه النزعة فى اتجاهات التنسك والتصوف الذى زاوله زهاد الشرقيين منذ أقدم العصور ، وهى نزعة لا تخلو من ضلال ، تشهد بهذا دراسات المحدثين من علماء النفس — على نحو ما سنعرف فى الخاتمة التى سنختتم بها هذا الباب •

ولكن شخصية الانسان اذا كانت تختل وتفقد توازنها حين يطغى العقل على الجانب الحسى من طبيعتنا ويعمل على اماتته ، فانها تختل لا محالة وتفقد توازنها اذا طغى هذا الجانب الحسى على الجانب الناطق العاقل فى طبيعتنا ، وما من شك فى أن الانسان يتميز من سائر الكائنات

بالعقل ، ومن هنا كان سمو حياته مرهونا بقيام هذا العقل بوظيفته ، ولهذا أوجبت الأخلاقية اخضاع الهوى والشهوة والميول فى كل صورها لمنطق العقل ووحيه ، ولكنها ــ تقديرا منها لوظائف الغرائز والعواطف ــ تأبى أن تمكن العقل من اماتة الجانب الحسى والقضاء التام على نزعاته ، ان المثل الأعلى السليم لا يقوم على انكار الذات ووأد رغباتها والتضحية بمطالبها ، وانما يقتضى أن يشبع الانسان رغباته فى غير نهمة ، ويسد حاجاته ومطالبه فى غير جشع ، ويستجيب لعواطفه ومشاعره فى غير ابتذال ، وينظم أهواءه وميوله فى ضوء العقل ، بمثل هذا تستقيم الحياة الانسانية وتتكامل شخصية الانسان وتفهم وظيفة المثل العليا فى الأخلاق ، انها تهدف الى التكمل والترقى روحيا وماديا ، لانها تعبير « عماينبغى ان يكون » فى حدود امكانيات الطبيعة البشرية .

وسنرى فى « الخاتمة » التالية ماذا يراد بضبط العقل لنوازع الحس ، دون العمل على اماتتها باسم الأخلاق .

(و) الالزام فى مثالية المحدثين والمعاصرين :

اتخذ المذهب الحدسى عند بعض المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الأخلاق ، صورة جديدة من المثالية ، تأكد فيها ادراك الفرد لوحدته مع أقرانه ، وارتداد الالزام الفردى الى النظم الأخلاقية التى تتمثل فى الأسرة والدولة والمجتمع ، فأخذ هؤلاء المثاليون من الحدسيين يبشرون منذ أواخر القرن الماضى بأن الطبيعة البشرية تبدو فى أسمى صورها فى صورة طبيعة عاقلة ، ويقولون ان هذا المعنى لا يستقيم من الناحية الأخلاقية الا بتصور الانسان فردا فى هيئة اجتماعية ، فالانسان بفطرته مدنى بالطبع ، يتعذر عليه أن يعيش منعزلا عن غيره من الناس ، ان من لا يستطيع أن يعيش فى مجتمع ، أو من لا يشعر بالحاجة الى وجوده فى مجتمع ، مستغنيا بنفسه عن أهله وعشيرته وأقرانه ، لا يمكن ــ فيما قال أرسطو قديما ــ ان يكون الا وحشا أو الها ، ويستحيل أن يكون لمثل هذا الكائن مثل أعلى يطمح الى تحقيقه ، لانه اما أن يكون قد حقق مثله الأعلى على أكمل

وجه ، وعندئذ يكون الها ، أو لا يكون له مثال أعلى يعمل على تحقيقه ، وعندئذ يكون شبيها بالوحش الذى يعيش فى غابة ، ان حياتنا المثالية لا يمكن أن تتحقق الا فى حياة اجتماعية ، وما اجتمع اثنان أو اكثر من اثنين الا تطلعوا الى مثل أعلى يهزهم الحنين الى تحقيقه ، فان اعتزل الفرد الناس وأقام على عزلته مستغنيا بنفسه عن المجتمع الذى ينتمى اليه اختفت مثاليته ، حتى اذا عاد الى الاتصال بغيره من الناس تجلت مطامحه المثالية، وكثيرا ما تتجلى هذه المثالية فى انتاج أدبى أو فنى ، أو تتمثل فى قوانين الدولة ، وتبدو فى نزعات تنشئها المجتمعات البشرية لنفسها وتهتدى بهديها فى التماس أسباب الكمال •

وهكذا يبدو كل مجتمع بشرى وكأنه وحدة أشبه ما تكون بالوحدة العضوية ، جميع أجزائها على اتصال وترابط وتعاون بحيث لا يستغنى أحدها عن الاخر ، شأنها فى ذلك شأن أعضاء الجسم الحى الواحد ، ولا قيام للحياة الحقيقية الا فى ترابط أعضاء المجتمع بحيث يعيشون فى تعاون متصل ، ومثالية كل فرد منهم انما تلتمس كمالها فى التضامن المتبادل بينه وبين أقرانه حتى يتحقق الكمال الذى ينشدونه •

اذا كنا لا نتصور الفرد الا عضوا فى وحدة اجتماعية ، فمن الضلال أن نتصور مثله الأعلى قائما فى تحقيق سعادته الفردية أو مصالحه الشخصية، كما أن من العبث أن يقال ان غايته القصوى تقوم فى تفانيه فى المجتمع الذى ينتمى اليه ، حتى تذوب سعادته فى سعادة المجموع ، وتتلاشى مصالحه فى مصالح مجتمعه ، ان اسراف الفرد فى تضحية نفسه لمصلحة المجموع يفقده استقلال تفكيره ويؤدى به الى العجز عن خدمة الآخرين، ومن ثم تنتهى الغيرية الى عكس الغرض الذى وجدت من أجله ، وهو خدمة الآخرين ، وكذلك الحال فى استغراق الفرد فى أنانيته واغفاله مصالح المجتمع الذى ينتمى اليه ، ان مغالاة الفرد فى رعاية نفسه وامعانه فى الاهتمام بمصالحه الشخصية ، يؤدى به الى الانفصال عن المجتمع الذى ينتمى اليه ، ولا يمكن أن تبرأ حياة الفرد وحياة المجتمع من العلل الا متى سلم سلوك الفرد من مثل هذا الانحراف ، لأن فى وسع كل منا

أن يحقق مصالحه الشخصية عن طريق العمل لمصلحة المجموع ، من هنا قيل ان واجب الانسان من الناحية الأخلاقية يقتضى العمل على تحقيق ذاته عن طريق التضحية بها فى سبيل المجموع الذى هو نفسه لبنة فى بنائه ، ان النفس البشرية فى وضعها الاجتماعي هى الانسان ، لا من حيث هو فرد منعزل عن غيره من الناس ، بل من حيث هو فرد فى أسرة ، وعضو فى هيئة اجتماعية ، انه باحتفاظه بفرديته يغرق مصالحه ورغباته وواجباته فيما لأسرته ووطنه من مصالح ورغبات ومطامح وواجبات ، انه يوحد بين مطالب ذاته ومقتضيات الغاية التى يسعى لتحقيقها كعضو أمين فى مجتمعه، وعندئذ تصبح نفسه الحقيقية أسرته أو مهنته أو وطنه بوجه أعم ، فاذا أدركنا النفس على هذا النحو اختفى النزاع بين الذين ردوا الأخلاقية الى الغيرية الخالصة ، والذين أرجعوها الى الانانية المحض ، وسيظل النزاع قائما حتى يدرك كل من المعسكرين المختصمين أن رأى خصمه لايخلو من حق ، وما من شك فى أن كل فرد يرعى مصالحه أكثر مما يرعى مصالح غيره ، وليس فى هذا من ضير طالما وقع فى ضوء النظر الى صالح المجموع، ولم يسبب لأحد أذى ، بهذا تؤلف حياة الفرد كلا منسجما متسقا وينتهى سلوكه الى سعادة المجموع التى تتضمن سعادته ، وليس فى وسع امرىء أن يتفادى التأثر بحياة المجتمع الذى ينتمى اليه ، انه نشأ فيه وتلقى عنه آثار آبائه وأجداده ، وامتص منه تقاليده ، نشأ فى كنفها ودرج فى ظلها ، وفى هذا الجو الأدبى يقضى الأفراد حياتهم ، ومن ثم كان منهم عضوا فى جسم المجتمع الذى ينتمى اليه ، ويزداد هذا الترابط قوة كلما ابتعد الانسان عن الحياة الهمجية، من هنا قيل ان المجتمع البشرى وحدة عضوية كما قلنا من قبل ، بمعنى أن العلاقة التى تربط بينه وبين أفراده ، كالعلاقة التى تربط بين الجسم وأعضائه ، وكما أن صحة الجسم مرهونة بقيام كل عضو من أعضائه بوظيفته على الوجه الأكمل ، فكذلك الحال فى سلامة المجتمع ، انها مرهونة باضطلاع كل فرد من أفراده بأداء واجبه ، ولا تستقيم شخصية الانسان الا متى تصورناها من خلال علاقاته بالآخرين ، وتقوم حياته الخلقية على هذه العلاقات ، تصلح بصلاحها ، وتتلف بفسادها ، وتتلاشى حين يعتزل الانسان الناس ويعيش وحيدا ، شأنه

شأن العضو حين يبتر من الجسم وتنقطع علاقته بغيره من أجزاء ، واذا صح أن الفرد يفتقد قيمته حين يعتزل الناس ويعيش بعيدا عن « الكل » الذى ينتمى اليه ، وأن نموه يتم فى داخل هذا الكل (أى فى ظل المجتمع) كان من ألزم واجباتنا أن نخلص لهذا الكل، وأن نتوخى ان نكون أمناء على مصالحه ، حريصين على كل ما يسعده ، لان مصالحنا لا تقوم الا فى داخل مصالحه ، وسعادتنا لا تحيا الا فى ظل سعادته، ان اخلاصنا للمجتمع اخلاص للذات المثالية وولاء لها ، وليس فى وسع الانسان أن ينفصل بذاته الصغرى عن تطور المحيط الذى يعيش فيه ، ولا أن يحقق كماله فى فراغ .

ان الانسان حين يتخلى عن كل شىء فى سبيل الله أو الوطن ، ينساق الى هذا بدافع من شعوره بأن نفسه قد اتحدت بالله أو بالوطن ، فهو يتنكر مظاهر معينة من النفس من أجل ما يراه أسمى مظاهر الذات وأجل اعتباراتها ، ويكون هذا هو المثل الأخلاقى الأعلى فى نظره، وهو نوع من توكيد الذات فى أجلّ معانيه وأنبلها ، وبهذا يصبح الرجل الخير من يبذل كل ما فى وسعه فى تهذيب نفسه الكبرى سواء أكانت أسرته أو أمته أو دينه ، أما نفسه الصغرى ، وهى التى تتجلى فى تحقيق مصالحه الشخصية واشباع شهواته الذاتية ، فليست الا جزءا من هذه الذات الكبرى ، وهى لا تستحق الرعاية اذا اصطدمت بمصالح المجموع .

وفى المجتمعات الراقية المنظمة يجد الفرد أن اهتمامه بمصالح الذات الكبرى — التى تتمثل فى أسرته أو وطنه مثلا — تتضمن رعايته لمصالحه الشخصية وأهوائه الذاتية ، وهكذا تندمج ذاته الفردية بذاته المتصلة بالمحيط الذى تعيش فيه ، فردا فى أسرة أو وطن أو مجتمع ما ، وعندئذ يصبح صالحه قائما فى صالح المجموع ، ويصبح من العبث أن يهدف المثل الأخلاقى الأعلى الى انكار الذات واغفال مصالحها والاستخفاف بميولها فى سبيل المجموع ، ويصبح الأدنى الى الصواب أن يهدف المثل الأعلى الى توكيد الذات المندمجة فى مجموعها ، وبهذا يعلو احترام الانسان لواجبه موظفا فى حكومة أو عاملا فى مصنع أو طالبا فى معهد أو

عضوا فى أسرة ... وتبدو حماقة الأفراد والهيئات التى تناصب أمتها العداء حتى تتمرد على قوانينها أو تندفع فى ثورة جامحة الى تحطيم منشئات أقامتها الأمة بأموال أهلها ، وأنشأتها لصالح أفرادها ، ومرجع هذه الحماقة الى تفرقتهم بين الذات الفردية (الصغرى) والذات الجماعية (الكبرى) ولو أدركوا أن الذات الفردية ليست الا لبنة فى بناء ، لاقتضى الواجب الأسمى النظر الى مصالح هذه الذات الفردية من خلال الذات الكبرى ، وعندئذ يقدمون على تضحية ما قد يتنافى مع صالح المجموع ، مؤمنين فى نفس الوقت بأن فى ذلك توكيدا للذات وليس انكارا لها .

بهذا يصبح الانسان أمينا على واجبه بالمعنى الذى أسلفناه ، ويبدو انكار الذات تضحية ببعض رغبات النفس السفلى فى سبيل النفس الكبرى ، وهذا من اكبر مقومات الحياة الأخلاقية ، ومن أجله قامت التربية الخلقية على تهذيب الرغبات الجامحة والميول الشاردة وادماجها فى رغبات المجموع وميوله .

وهكذا يبدو مكان الالزام من هذا المذهب المثالى الحديث ، انه لا يصدر عن رغبات الذات ومصالحها وسائر ما تقتضيه أنانية الفرد ، كما كان الالزام فى تصور النفعيين ومن ذهب مذهبهم ، ولا يصدر عن المجتمع بما له من سلطان على سلوك أفراده ، كما كان الالزام فى تصور الوضعيين ومن جرى مجراهم ، ولا يكفى فيه ضمير الفرد أو عقله أو غير هذا مما رويناه عن الحدسيين والعقليين منهم ، انما يصدر الالزام فى نظر هؤلاء المثاليين عن ذات الفرد مندمجة فى مجموعها أسرة كانت أو طنا أو مجتمعا ، بهذا تكفل مصالح الفرد وتصان مطالب المجموع الذى يعيش فيه ، ويتحقق لكليهما الكمال المنشود .

خاتمة

هكذا اختلفت مذاهب الأخلاقيين فى تفسيرهم للالزام الخلقى ، وفهمهم لطبيعته ، وتحديدهم لمصادره ومنابعه ، ولكننا نلاحظ انهم — مع وجوه الخلاف بينهم — يلتقون جميعا عند الاعتراف بهذا الالزام كظاهرة تفرض

نفسها على كل انسان ، وتميزه من سائر الكائنات ، انهم ـ على اختلاف صورهم وتباين مذاهبهم ـ متفقون على أن الانسان وحده ـ من بين جميع الكائنات ـ هو الذى يطمح الى الكمال ، ويتطلع الى مثل أعلى يريد أن يصحح به الأوضاع الفاسدة فى حياته ، فيتجاوز به الواقع الأليم الى التعبير عما ينبغى أن يكون ، بهذا الالزام الخلقى بسمو الانسان على غيره من كائنات .

أما عن وجوه الخلاف فى وجهات النظر عند فلاسفة الأخلاق ،فحسبنا ــ بالاضافة الى ما أسلفناه فى مواضع شتى ــ أن نشير الى بعضها فى هذا التعقيب اشارات مقتضبة خاطفة ــ ، عسى أن يبرز هذا بعض ما بين مذاهبهم فى الالزام من روابط وعلاقات :

رأينا كيف رد العقليون من فلاسفة اليونان الالزام الخلقى الى العقل الذى يميز الانسان من سائر الكائنات ، وأخذنا على المتطرفين منهم أنهم صرحوا بأن هذا الالزام يقتضى الانسان أن يعمل على اماتة الجانب الحسى فى طبيعته ، بوأد شهواته وقتل عواطفه والتخلى عن سعادته (وان رأوا فى مزاولة هذه الحياة الصارمة سعادة !) وقلنا فى التعقيب على موقفهم ان الطبيعةالبشرية وحدة متكاملة تتألف من حس وعقل ، وأن الأخلاقية تقتضى ضبط جموح الحس فى ضوء العقل ، ولكنها لا تتطلب اماتة الحس وقتل نوازعه ، خشية ما ينجم عن هذا من أخطار يعرفها أصحاب الدراسات السيكولوجية الحديثة .

اما عن موقف العصر الحديث من هذا الالزام فقد صنفنا مدارسه ــ تيسيرا لفهم اتجاهاته ــ الى مدرستين (لكل منهما فروعه) : مدرسة التجريبيين والوضعيين بمختلف صورهم ، ومدرسة الحدسيين والعقليين منهم بمختلف اتجاهاتهم ، ورأينا أن أتباع المدرسة الاولى ــ مع وجوه الخلافات الفرعية بينهم ــ يتفقون فى رد الالزام الخلقى الى التجربة ، ويعالجونه بمناهج استقرائية خالصة ، أرجعوه الى سلطات تقوم خارج الذات ، وتتمثل فىعقوبات القانون الوضعى، واستهجانالعرف الاجتماعى أو استحسانه ، وعقاب الدين الالهى أو ثوابه ، وفى غير هذا من جزاءات

... أكد هــذا الاتجاه النفعيون من فلاسفة الأخلاق وقلنا أن المتطرفين منا لنفعيين قد عدلوا الاتجاه النفعى فى ضوء قانون الانتخاب الطبيعى بين الأفكار ، وبقاء الأصلح منهــا حتى ينسجم الفــرد مع المجموع الذى ينتمى اليه

وقد أخذنا على هذه الوجهــة من النظر فى فهم الالزام الخلقى ، أن أصحابها أقاموا منفعة المجموع على أساس من أنانية الفرد ، مع أن الأصل فى الالزام انه ينشــأ عن قيام تعارض بين الواجب والهــوى ، فتقتضى الأخلاقية أن يغلب الانسان صوت الواجب على نداء الهوى ، دون أن يرى فى ذلك عناء يسلمه الى التعاسة ، ان السرور عنصر ضرورى لقيام الأخلاقية ، وبمثل هذا ينتفى التعارض بين الفضيلة والسعادة

وسار فى هذا التيار بوجه عام الوضعيون من الأخلاقيين،وان اهتموا برد الالزام الخلقى الى سلطان المجتمع الذى اعتبروه المصدر الأعلى لجميع القيم الانسانية ، فلم يفطنوا الى أن الالزام الخلقى السليم كثيرا ما يوجب الثورة على ما يدين به المجتمع من قيم هزيلة ومثل مريضة

وارتد علماء الاجتماع وعلماء النفس بالالزام الخلقى الى أصوله التى نشــأ عنها ، فأرجعه الانثروبولوچيون الى أوامر التحريم والكف التى أثقلت حياة أجدادنا الأولين ، فاهتموا بنشأة الالزام وتتبعوا تطوره أكثر مما اهتموا بوظيفتــه فى نقل الانسان من واقــع هزيل الى كمال مرجو والى ما يشبه هذا ذهب أصحــاب التحليل النفسى من السيكولوچيين ، فارتد وابالالزام الى أوامر النهى والكف وسائر التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التى تلقاها الفرد منذ أيام طفولته كما انتهى أصحاب التفسير المادى الى ارجاع الالزم الخلقى الى مقتضيات المنفعةالاقتصاديةفىأوضاعها المادية الاجتماعية ، متغافلين عما عداها من بواعث الالزام ودوافعه ... والى آخر هذه الصور التى أسلفناها تفسيرا للالزام الخلقىعند التجريبيين، وهى صور أدى الى اختلافها اختلاف الزاوية التى نظر منها كل فريق منهم الى مشكلة الالزام .

وقد قلنا ان مدارس التجريبيين على أختلاف صورها تدرس الالزام كما هو موجود بالفعل فى حياة كل انسان ، يحددون نشـأته ويتتبعون تطوره ، ويكشفون عن العوامل التى أثرت فى قيامـه ، والمغريات التى شجعت على وجوده ... هى دراسات واقعية تقوم على مناهج تجريبية ، وعلى عكسهم كانت مدارس الحدسيين الذين اهتموا بالالزام الذى يضعه فلاسفة الأخلاق تعبيرا عن المثل الأعلى الذى يسمو بحياة الانسان بما هو انسان ، أى بصرف النظر عن زمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، من هنا كان اتجاههم الى « وضع » قوانين ينبغى أن يسير بمقتضاها السـلوك الانسانى ، والى رسم الالزام الخلقى ملائما لأسمى جانب فى طبيعة البشر — وهو الجانب العاقل عند أكثرهم — وهو حظ مشترك بين الناس فى كل زمان ومكان ، والانسان فى رأيهم يدرك الخير والشر بحدس فطرى كامن فى نفوس البشر ، وفكرة الخير تقترن بالزام يقضى باتباعها،كما تقترن فكرة الشر بالزام يوجب تجنبها ، ومن ثم كانت الأفعال الانسانية خيرا فى ذاتها أو شرا فى ذاتها ، بصرف النظر عما يترتب عليها من وجوه النفع أو الضرر، ومن غير ان تتوقف خيريتها أوشريتها على جزاءات اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غير ذلك ... ان الخير والشر فى نظرهم صفتان عينيتان تقومان فى طبيعة الأفعال الانسانية وليستا من صنع الانسان ، والعقل أو الضمير أو الحاسة السادسة أو غيرها من أدوات الادراك الحدسى هى التى تكشف عن خيرية الفعل أو شريته ، والانسـان بطبيعتـه كائن أخلاقى ، فهو بفطرته يدين الخيـانة والكذب والظـلم وغيره من الرذائل حدسـيا تلقائيـا ، ويمتدح بفطرته الأمانة و الصدق والعدالة ونحوها من الفضائل تلقائيا دون اعتمـاد على التفكير الاستدلالى أو اسـتناد الى التجـربة اليومية، انه يجد فى باطنه قاعدة الخير والالزام الذى يقضى باتباعهـا ، ولكن الأهواء والنزوات كثـيرا ماتعمـل على تضـليله وتقوى على توجيهه الى غير ما يرتضـيه ضميره أو تسيغه طبيعته الناطقـة ... انه لا يرتكب شرا الا متى كان وراء ذلك غرض ينشد تحقيقه ، وليس هذا حاله حين يأتى خيرا ، ان قول الصدق لا يفتقر الى محرض يقوم وراءه ، ولكن ارتكاب الكذب لا يكون الا من أجل غاية أو منفعة ينشدها الكذاب

من وراء كذبه ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى سائر الفضائل والرذائل •

فى مثل هذا كله يتفق جمهرة الحدسيين ، ولا عبرة بعد هذا باختلافهم فى اسم القوة الباطنية التى يصدر عنها الالزام الخلقى ، سيان أن يكون أسهما الضمير أو الحاسة الخلقية أو العقل العملى أو غير هذا من قوى الانسان •

على أن أحدث صور الالزام الخلقى قد بدا عند فريق من المعاصرين من هؤلاء الحدسيين ، صوروا المجتمع وحدة عضوية ، سلامته مرهونة بأداء كل عضو لوظيفته على أكمل وجه مستطاع ، شأن المجتمع فى هذا شأن الجسم مع جميع أعضائه ، من هنا ارتد الالزام الخلقى الى النظم الاخلاقية التى تقتضيها حياة الانسان عضوا فى أسرة أو وطن أو مجتمع ، وبهذا الموقف تلاشى الالزام الذى يقوم على أنانية الفرد — كما كان حاله عند اللذيين والنفعيين — واختفى الالزام الذى يقوم على الاسراف فى الغيرية والافراط فى تضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين — كما كان حاله عند المتزمتين من العقليين — وظهر الالزام الذى يقتضى الانسان ان يدمج ذاته الصغرى فى ذاته المتصلة بالمحيط الذى يعيش فيه ، من غير أن يجور على استقلال شخصيته أو يطغى على مقوماتها •

وقد عقبنا على اتجاهات الحدسيين أولا بأول ، فحسبنا أن نقول ان قيام الخيرية أو الشرية فى طبيعة الأفعال الانسانية لا ينفى القول بأن غايتنا من اتيانها والبواعث التى تحفزنا على فعلها ، لها خطرها فى تحديد خيريتها أو شريتها ، وقد سقنا الأمثال التى تشهد بصحة ما نقول كما ان الحدس الذى أقام عليه الحدسيون مذاهبهم مثار للجدل بين الفلاسفة ، حتى لينكر التجريبيون فطريته ، ومن ثم ينتهون الى رفض القول بأن قوانين الأخلاق عامة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ، ويجهرون بأن الأحكام الخلقية على الفعل الواحد تختلف باختلاف الظروف والاحوال ، وان كان لاتجاهات الحدسيين الفضل فى أنهم أقروا القيم العقلية والروحية ورفعوها فوق القيم الحسية ، ورفضوا الأنانية أساسا وحيدا للالزام الخلقى وأحلوا الغيرية مكانها من حياتنا الخلقية ، وكانوا مع احترامهم لدراسة سلوك الانسان كما هو كائن

بالفعل ، ينزعون بالدراسات الاخلاقية الى (وضع) المثل العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الانسانى — بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وظروفه وأحواله ، وكان لهم فضلهم فى نقلنا الى عالم القيم العليا التى ترفع الانسان فوق مستوى الحيوان الأعجم .

ولكننا مع هذا أخذنا عليهم مآخذ لا يتسع هذا المقام لتكرارها ، فحسبنا أن نقول اننا أخذنا على المتزمتين منهم أنهم — لفرط تساميهم بالاخلاقية — كادوا يبعثون اليأس فى نفوس الراغبين فى اخضاع حياتهم لمقتضيات هذه الاخلاقية والزاماتها السامية ، وفى موقف الرواقية من الالزام الخلقى ما يشهد بما نقول ، بل اتسمت الاخلاقية عند أمثال (كانط) بطابع الصورية الخالصة التى تكاد تحول دون تحققها فى حياتنا العملية ، تصور أمثال هؤلاء المتزمتين الانسان المثالى فى صورة آلة يديرها العقل ، أو تمثلوه روحا من غير جسم ، أو عقلا مجردا عن الهوى ، فطالبوا باماتة الحس وتوازعه ، حتى صوروا الاخلاقية أمام الناس عبئا ثقيلا لا يقوى على حمله الا أفذاذ الابطال ، أولئك الذين يسجل التاريخ أسماءهم شاهدا على قدرة الانسان على التخلى عن لذاذات الحياة وسعادة الدنيا ، واحتماله قسوة الرياضة الروحية الصارمة ، وقد أشرنا الى وجه الخطأ فى هذا التصور ، ونريد تقديرا منا لخطره فى حياة الانسان — أن نقف عنده لنجلو حقيقته .

ونبادر فنقول ان الاخلاقية لا تستقيم بغير التمتع بلذاذات الدنيا ومباهجها ، وان اثارة الحرب بين الجانب العاقل والجانب الحسى فى طبيعتنا ضلال ينتهى بفقدان التوازن فى قوى الانسان وتدمير شخصيته وانهيار تكاملها ، وليس معنى هذا بالطبع أن الاخلاق تقتضى اشباع الشهوات والرغبات من غير ضابط ، أى الانحدار بالانسان الى مستوى البهائم ، ان الاخلاقية تقتضى ضبط الحس فى ضوء العقل ، دون أن ينتهى الضبط الى اماتة الحس وقتل نوازعه ، هذه فكرة أشرنا اليها فى تعليقنا على موقف المتزمتين (من أمثال الرواقية قديما وكانط حديثا) من مشكلة الالزام الخلقى ، ولكننا نؤثر الوقوف عندها لتوضيح ما نقصده بها :

ان الالزام الخلقى السليم لا يقتضى الانسانَ اماتة غرائزه وقتل عواطفه والقضاء على جانبه الحسى بوجه عام ، لان هذا الجانب قد ركب فى طبائع البشر عونا لهم على الحياة ، فوظيفة الغرائز حفظ الفرد وبقاء النوع ، ومن الضلال ان نقاوم هاتين الغايتين الكريمتين باسم الاخلاق وقيمها الروحية ، وبغير العواطف والرغبات تفقد حياة الانسان حرارتها وتألقها ويدب اليها الجفاف ، وقد كشفت الدراسات السيكولوجية الحديثة عما يتهدد الانسان من اضطرابات عصبية وانحرافات وامراض نفسية تنشأ عن قمع الغـرائز واماتة العواطف ووأد الميول والرغبات النابية ، ومن الضلال ان تتجاهل خطر الجانب الحيوانى فينا ، انه يزود الانسان بحيوية وطاقة لا غنى عنهما فى تحقيق أهدافنا الاجتماعية ومثلنا الاخلاقية العليا .

ان مثلنا الاخلاقية وقيمنا الجمالية كثيرا ما تقتضى قمع الشـــهوات والرغبـات التى تتنافى مع آداب المجتمع ولا تتمشى مـع قوانينه ، لان اشباعها المباشر وتحقيق أهدافها ، يسيىء الى مركزنا فى المحيط الذى نعيش فيه ، فالقمع نتيجة صراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع، ولكن المكبوت من ميولنا النابية يعرضنا للامراض النفسية اذا لم يجد متنفسا يفرج عن ضغطه ، ان منع اشباعها يؤدى بنا الى أزمة نفسية مردها الى الصراع الذى يقوم بين الدوافع التى تنشد الاشباع ، ورغبتنا فى قمعها مسايرة لاداب المجتمع وتقاليده ، ومن أظهر عيوب القمع أن صاحبه يتجـاهل الدافع الذى لا يليق ويهرب من مواجهته ، حتى يقنع بتحوله من ذاته الشـاعرة الى ذاته اللاشاعرة ومن ثم يغيب فى عالم النسيان ، ولكن هذا الدافـع الموءود يظل قوة حيوية فعالة فى حياة الانسان ، ويعرضه للازمات النفسية اذا لبث حبيسا لا يجد متنفسا يفرج به عن نفسه .

والخلاص من التوترات التى تصحب مثل هذه الازمات النفسية يتخـذ أساليب شتى ، يعنينا منها الان : الاعلاء أو التصعيد ، ويراد به تحـويل الطاقة النفسية الغريزية عن أهدافها الطبيعية (وهى الاشباع المباشر الذى يتنافى مع آداب المجتمع) الى أهداف أخرى تساير آدابنا ولا تتنافى مع معتقداتنا ومعاييرنا الاخلاقية والاجتماعية ، أو هو التغلب على الدوافـع

المكبوتة بتغيير مجراها وابدالها باشكال سامية من النشاط ، ليس فى هذا اشباع حقيقى للغرائز والميول المكبوتة ، ولكنه اشباع بديل غير أصيل ، ويكون هذا بتوجيه الطاقة النفسية السالفة الذكر الى هواية تجتذب انتباهه وتستنفد نشاطه كمباشرة الالعاب الرياضية والقيام بالرحلات ، ومزاولة السباحة وتكوين الميل الى قراءة الكتب الادبية والاهتمام بالفنون الجميلة (من شعر وموسيقى وتصوير ونحوه) والشغف بالتفكير العلمى والفلسفى وغير هذا مما يحتمل ان يروق الانسان ويجتذب اهتمامه ، وأفضله ما اقتضى مجهودا حركيا يستنفد الطاقة ، وكثيرا ما ينتهى هذا الاعلاء بصاحبه الى النبوغ والتفوق فى المجال الذى حول اليه مجرى دوافعه المكبوتة ، وفيما كشفته التحليلات التى قامت بها مدرسة التحليل النفسى ما يكاد يرفع هذه الحقيقة فوق كل شك .

ونزيد هذه الحقيقة بيانا ، فنقول فى معرض التمثيل ان اعلاء غريزة التدمير (التى من مظاهرها تدمير الذات فى حال الانتحار او تدمير الغير فى حالة العدوان على الاخرين ومقاتلتهم) لا يكون اعلاؤها بمحاولة قمعها ووأد نشاطها ، الذى يتنافى مع آداب المجتمع وقوانينه ، وانما يكون بانصراف طاقتها الى مقاتلة المظالم ومحاربة المفاسد ومجاهدة الشر . . وبذلك تتحول طاقة المقاتلة الغريزية المنافية لتقاليد المجتمع الى غرض اجتماعى نبيل مساغ ، واذا كان الحاح الغريزة الجنسية لا يتيسر بطريقته المشروعة (الزواج) فان الخلاص من الحاحها لا يكون بالعمل على اماتتها بل باعلائها (لارجاء اشباعها) ، وذلك بتحويل طاقتها الى نشاط اجتماعى أو رياضى او فنى أو علمى يروق صاحبها — على نحو ما اشرنا منذ حين ، وما يقال فى اعلاء هاتين الغريزتين يمكن سحبه على غيرهما ، وبمثل ذلك يكون (ضبط) الشهوات النابية والعواطف الشاردة فى ضوء العقل ، وبه نستغنى عن تبديد جهودنا عبثا فى (اماتة) الجانب الحسى فى طبيعتنا ، ولعل فى هذا ما يكشف عن تهافت الالزام الخلقى الذى صوره المتزمتون من أمثال الرواقية .

وبمثل هذا يتيسر القول بأن الاخلاقية لا تقتضى الانسان ان يتخلى عن سعادته ، ولا ان يثير بين عقله وحسه حربا مستعرة الاوار ، وهى تقنع

باشباع الحاجات الدنيوية فى غير نهم أو جشع أو تهور ، وبمعنى آخر تقتضى (ضبط) الحس ونوازعه فى ضوء العقل ، ولا تستلزم العمل على (اماتة) الحس باسم الاخلاق وقيمها العليا . بمثل هذا الذى أسلفناه يبرأ الالزام الخلقى من الانحراف المعيب والتطرف المقيت ، وتبدو مسايرة المبادىء الخلقية ميسورة لكل انسان ، ان بدت فى أول أمرها عبئا على من يزاول الحياة الفاضلة ، فسرعان ما يتطبع بها حتى ليجد لذة فى مزاولتها ، فيسير سلوكه بمقتضاها من غير أن يتخلى عن مباهج الحياة وسعادتها ، أو ينصرف عن مطالب دنياه ومقتضياتها ، وان وجب ان يلزم القسط والاعتدال فى طلبها ، وما أكرم الاسلام حين جمع — منذ اربعة عشر قرنا من الزمان — بين الدنيا والاخرة فى سمط واحد ، وأباح للمؤمنين فى حياتهم الكثير من متع الدنيا ومباهجها ، قال تعالى (وابتغ فيما أتاك الله الدار الاخرى ، ولا تنس نصيبك من الدنيا) وفى آية اخرى يقول مخاطبا الرسول (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) ويقول نبيه الكريم (ان لبدنك عليك حقا) وفى حديث نبوى آخر (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ..) الى آخر المعروف من آيات الكتاب واحاديث الرسول .

بمثل هذا يبدو الالزام الخلقى السليم ضروريا لحياة كل انسان يحترم انسانيته ، ويدين بقيم مطلقة أو مثل عليا يرفعها فوق كل اعتبار ، ولكنه يحتفظ مع هذا بمكانه فى ركب الحياة ، بل يتخذ من مثله العليا أداة لتوكيد مكانه فى دنياه والضرب فى زحمتها فى غير اسفاف ، ومن ثم يعيش كانسان يسمو بمثله العليا على الجانب الحيوانى فى طبيعته ، من غير أن يحتقر حيوانيته ، أو يعمل على اماتتها ، ويتطلع الى التشبه بالله ، ولكن على قدر ما تسعفه امكانيات طبيعته البشرية ، وتقتضيه ظروف المحيط الذى يعيش فيه .

هذا بالاضافة الى أن جمهرة المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الأخلاق قد اتجهوا — كما قلنا منذ حين — الى التوحيد بين مصالح الفرد ومصالح المحيط الذى يعيش فيه ، وجاهروا بأن مثالية الفرد تنشد كمالها فى التضامن المتبادل بين الفرد واقرانه من أفراد مجتمعه ، التماسا للكمال فى

أسمى صوره ، ومن هنا اقتضى الالزام كل فرد أن يحقق ذاته بالتضحية فى سبيل المجموع الذى هو نفسه لبنة فى بنائه ، اذ ليس المجتمع عند هؤلاء المثاليين الا وحدة عضوية ، سلامته مرهونة بأداء كل عضو من أعضائه لوظيفته على أكمل وجه مستطاع .

وليس يعنى هذا أن يفنى الفرد فى المجموع وأن تتلاشى شخصيته وينحل كيانه ، فان هذا هو شأن الفرد فى المجتمعات البدائية ، فالقبيلة تبتلع كل فرد من أفرادها وتطمس شخصيته ، ويصبح فى حياته الاجتماعية والدينية والسياسية مجرد صدى للقبيلة التى يمثلها رئيسها ، ان التمايز آية الرقى حتى فى المجال الفسيولوجى ، فاذا استعرضنا الحيوانات والزواحف عرفنا أن التشابه بين أفراد كل فصيلة يتمشى طرديا مع هبوطها الى مراحل البدائية الأولى ، وعكسيا مع تدرجها فى سلم الرقى الحضارى، فيقوى التشابه فى السمات حتى يعز التمييز بين الأفراد فى الحشرات والحيوانات البدائية ، مالم يساعد الاختلاف فى الحجم على التمييز بينها ، أما فى الجماعات المتمدينة فيبدو التمايز بين الأفراد أوضح ما يكون ، ويتمثل هذا فى وجوه الفكر والاعتقاد والعمل والنظر الى الحياة وسائر ما يميز كل فرد من سائر أقرانه ، واذا صح هذا كان من الضلال أن يتجه بنا المثل الأعلى الى الغاء النزعة الفردية وذوبان كل فرد فى المحيط الذى يعيش فيه

ولكن الواقع أن المثاليين السالفى الذكر لم يقصدوا الى شىء من ذلك، بل أرادوا أن يتخلى الفرد عن بعض مطالب ذاته الفردية فى سبيل ذاته المندمجة فى مجموعها ، وبذلك يجمع بين استقلال شخصيته واندماجها فى المجموع الذى تعيش فى ظله ، ان الأفراد فى المجتمعات الراقية المنظمة يجدون أن اهتمامهم بمصالح الذات الكبرى — أسرة كانت أو وطنا — يتضمن رعاية المصالح الفردية والمطالب الشخصية ، وبذلك تندمج الذات الفردية بالذات الجماعية ، من غير أن يكون فى هذا طغيان على استقلال الفرد واحتفاظه بكيانه ، انه يحتفظ باستقلال شخصيته ويزاول حرياته كاملة غير منقوصة ، فاذا دعا الداعى الى التضحية من أجل المجموع بادر كل فرد الى تلبية النداء ، وتكتل الجميع وعبأوا جهودهم

درءا لخطر يهدد سلامة الوطن ، وأفنوا فرديتهم فى المجموع حرصـا على سلامته أو تحقيقا لمصلحته ، من هنا يبدو المثل الأعلى قائما فى توكيـد الذات الفردية مندمجة فى مجموعها ، ويعلو احترام الفرد لواجبه طالبا فى معهد علمى أو عاملا فى مصنع أو عضوا فى أسرة أو .... الى آخر ما قلناه فى شرح هذا الاتجاه . ويبدو لنا أن بمثل هذا يستقيم الالزام الخلقى فى أكمل صوره ، يجمع فيه الفرد بين مطالب جسمه وروحه وعقله ، ومطالب المجتمع الذى يعيش فيه، مع احتفاظه باستقلال شخصيته كاملا، وبغير هذا النوع من الالزام لا تستقيم حياة ، الا متى كانت حياة اله حقق بقدرته الالهية الكمال الأقصى الذى لا كمال بعده ، أو حياة وحش لا يعرف فى غابته مثلا أعلى يدين به ويرتفع على جناحه ، ولا يتطلع الى كمال ينشده ويفرغ وسعه فى العمل على تحقيقه .

مصادر يوصى بالاطلاع عليها :

توفيق الطويل :

(١) مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق (القاهرة ١٩٥٣)

(٢) أسس الفلسفة (الفصل الثالث من الباب الرابع) (طبعة ثانية منقحة وموسعة (القاهرة نوفمبر ١٩٥٤)

A.C. Ewing, Ethics, 1st. edition, 1953.
P.H. Nowell Smith, Ethics, 1st. edition, 1954.
H. Sidgwich, Outlines of the History of Ethics, 1939.

نقله الى العربية توفيق الطويل والدكتور عبدالحميد حمدى تحت عنوان: «المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » ١٩٤٩

R. Le Senne, Traité de Morale Générale, 1947.
S. Freud, Id. and Ego.

نقله الى العربية الدكتور محمد عثمان نجاتى تحت عنوان : الذات والغرائز .

Levy Bruhl, la Morale et la Science des Moeurs.

نقله الى العربية الدكتور محمود قاسم تحت عنوان الاخلاق وعلم العادات .

ونقلته الى الانجليزية « اليزابث لى » **Ellizabeth Lee** تحت عنوان :

Ethics and Moral Science.


Bibliotheca Alexandrina
04424262